战士的荣耀

民族战争与现代良知

[加拿大] 叶礼庭 著
MICHAEL IGNATIEFF
成起宏 译

THE WARRIOR'S HONOR

ETHNIC WAR AND THE MODERN CONSCIENCET



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

版权信息

书名:战士的荣耀：民族战争与现代良知

作者:[加]萨缪尔·巴特勒

译者:成起宏

ISBN:9787511733665

中信出版集团制作发行

献给苏珊娜



第一次世界大战某战场，战争过后士兵正合伙把伤员抬出战场。“战士的荣耀既是归属的准则，也是责任的伦理。不管在哪里实践战争艺术，战士要区分战斗人员和非战斗人员、正当的和非正当的目标、道德的和非道德的武器、文明的和野蛮的对待俘虏与伤员的方式。”



第一次世界大战某战场，战争过后士兵正合伙把伤员抬出战场。“战士的荣耀既是归属的准则，也是责任的伦理。不管在哪里实践战争艺术，战士要区分战斗人员和非战斗人员、正当的和非正当的目标、道德的和非道德的武器、文明的和野蛮的对待俘虏与伤员的方式。”



1993年，波黑首都萨拉热窝西南40公里处的一个小镇鲁塔（Ljuta）在塞族人和穆斯林发生交火后被焚烧。“这是一场村庄战争，交战的双方从前都是邻居。”



战火中的波黑首都萨拉热窝，城市废墟一角。“这个城市将自己撕得四分五裂……我们有什么理由认定这样的事情不会再次发生？”



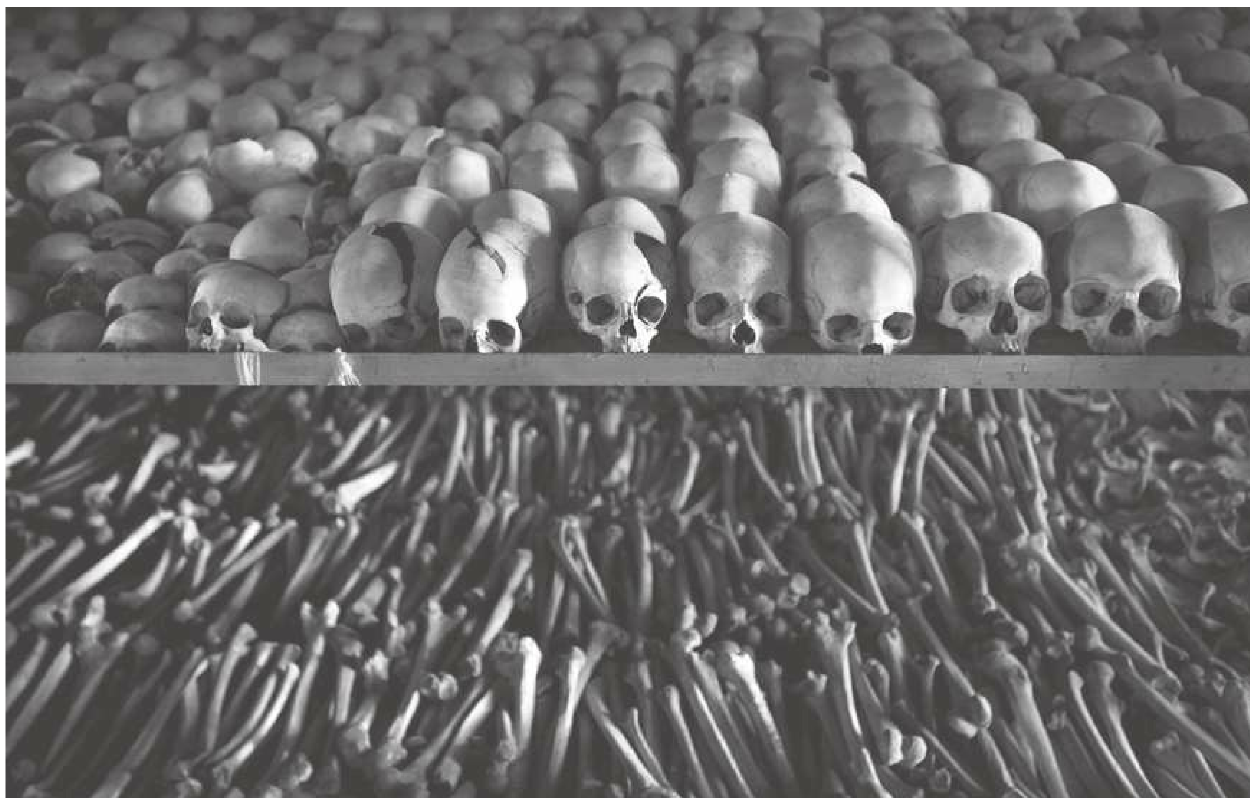
一位穆斯林妇女为在波黑战争中死去的亲人失声痛哭。“没有比内战更野蛮的战争，没有比最亲近的亲属之间的仇恨更棘手的仇恨。”



布特罗斯·布特罗斯–加利，第六任联合国秘书长。“他是一个热情、瘦削而结实、皮肤泛黄的70岁老人，单独坐在一个靠窗的座椅上，看着窗外苏丹的沙漠。他想谈非洲，而我想谈波斯尼亚。”



1994年卢旺达大屠杀的死难者。“在这儿，即使杀戮过了一年多，幸存者们仍然从中挖掘尸体。秘书长凝视着散发恶臭的黑暗，然后走开去深深地喘了口气。”



卢旺达大屠杀中的累累白骨。“一盏肮脏的灯光斜照在大腿骨、踝骨、臀骨、肩关节、牙齿和头盖骨上。没有肉体留下来，没有腐败的味道。衣服已经褪色犹如灰烬。”



在非洲执行任务的联合国维和部队，图中的部队由中国军人组成。“进入布特罗斯-加利时代以来，部署在全世界的维和部队数量已经下降，而活跃战争的数量在增加；在地球村里，我们重新回到了狭隘政治的时代。”



一辆布满弹孔的救护车，这是第32届红十字会与红新月会国际会议会场外的一个展览品，瑞士日内瓦。“塔利班已经突破了阿富汗政府在喀布尔东南的防线，联合国和一些救援组织正在疏散城里的无关紧要人员，而红十字国际委员会一如以往，将会留在大部分地区。”

导读：从“战地记者”到“新人”政治家

王前㊟

2014年3月，笔者去牛津大学沃尔夫森学院参加关于哲学家以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的研讨会。来自欧美的专家在为期两天半的研讨会上，集中讨论了伯林跟启蒙运动的关系。有意思的是，在这个伯林创建并担任首任院长的学院里，与会学者大多对伯林关于启蒙的研究颇有意见，有的炮火之猛烈让我这个也研究点儿伯林的外来者很是吃惊：如果搞不清状况，你会疑惑正在被讨论的这位哲学家是否还有讨论的价值。

记得第二天上午会议开始后一个多小时，我才赶到会场，因不想在别人发言时闯进去打扰，于是就上了二楼，站在走廊跟座席之间光线很暗的过道上听。没多久，突然发现一个高个子走了过来，他打开门正要进去。我定睛一看，眼前的不正是伯林传记的作者叶礼庭吗？简短的寒暄后他先进去了，我也就尾随而入，坐在二楼的座位上继续听。这天叶礼庭有主题发言，他反驳了时任牛津大学齐切利社会政治理论教授沃尔德隆（Jeremy Waldron）对伯林的严厉批判。沃尔德隆主要批评伯林忘记了立宪启蒙主义的重要性，具体内容就不在此赘述了。㊟

当时印象很深的是，这位伯林晚辈中唯一曾在政坛居高位、跟加拿大总理宝座擦肩而过的学者真是能言善辩，对当今法哲学重镇执牛耳者沃尔德隆反驳起来毫不客气，似乎成了场内为伯林辩护的最强音。遗憾那天他参加完会议就离开了，我没有机会请教。一晃三年过去，因缘凑泊，这次有机会阅读他的三本被译成中文的著作，读完惊讶地发现自己对他的印象发生了很大变化，因为以前只是仔细读过他那本伯林传记——那是本难得的关于哲学家的传记佳作——其他的除了访谈外基本上

没有读过。这次通读三本书有许多新的发现，尤其对他深入兵荒马乱的纷争之地，了解后“冷战”时期民族主义真相的努力肃然起敬：他是位典型的行动型知识人。

《血缘与归属》《火与烬》和《战士的荣耀》各有特色，组成一个很有意思的三部曲。《血缘与归属》谈新民族主义，《火与烬》写从政的经历，可以说是对他的从政经历的一部总结，而《战士的荣耀》则是一部谈论包括民族主义在内的若干当今世界重要问题的评论集，他关注的是“超越我们的部落，超越我们的民族、家庭、熟人网络的道德义务”。三本合在一起正好反映了叶礼庭这些年来的人生轨迹和他最关心的问题。

从整体上来看，叶礼庭谈论民族主义这个问题有个特点，就是他不像某些理论家那样坐而论道，而是深入冲突的现场，亲自了解冲突各方的观点和立场，使自己掌握第一手证据，对问题具有发言权，从而使自身的论述具有极强的现场感，而不是从理论到理论的推衍。换而言之，作者虽不乏理论家的素养，但并不是学院派理论家的论证风格，而是以充满临场感的报告为论述的前提和基础，让我们这些没有到过现场，没有掌握冲突的第一手资料的读者也能获得一副眼镜，可以清晰地看到现实背后错综复杂的因果关系。

在论述后“冷战”时期西方国家从人权等普世价值出发进行的政治和军事干预时，作者也以明晰的笔调揭示了道德与政治之间的两难，一种美好的理想与残酷的现实之间的悖论，令人想起作者熟悉的伯林的著名论断：各种价值观未必是能够共存的，人类追求的有意义的价值观之间往往会产生冲突，真、善、美往往不能兼得。处理那些复杂的民族冲突等问题时，需要有高度的现实感和政治智慧，否则结果只可能是半吊子的仁义和道德理想的幻灭而已。换而言之，叶礼庭揭示了道德与政治之间的很多悖论，身处那些悖论之中，我们会发现也许永远找不出一个简单的答案。

我想先来谈一下给我很大震撼的《血缘与归属》。在此书中，作者写了他的六次关于新民族主义的旅程，从克罗地亚和塞尔维亚开始，中经德国、乌克兰、魁北克、库尔德斯坦，再到北爱尔兰。通过这些旅程，叶礼庭为我们描绘了一幅关于当今新民族主义的灰色甚至是血腥的画卷，为我们讲述了世界各地的新民族主义倾向是如何导致冲突，甚至残酷战争的。比如，说到克罗地亚跟塞尔维亚的冲突，我们这些相隔十万八千里的外国人，除了看报纸电视上的报道，实在搞不清楚他们究竟为何从原来和睦相处的邻居，昼夜之间就变成你死我活的敌人，给卡尔·施密特（Carl Schmitt）的《政治的概念》又提供了一个绝佳样本。叶礼庭冒着生命危险，进入冲突地区进行实际调查，就是想要搞清楚双方冲突的根源。许多时候死亡如影随形，光凭这点就令人对这位哈佛大学历史学博士另眼相看。随着调查进一步深入，我们这些遥远的东方人也就渐渐明白冲突的起因和问题的复杂性了，远非一句塞尔维亚人对异族进行种族清洗就可以解释完毕的。

我当时是从西方的媒体上得知塞尔维亚人进行种族清洗的，后来才知道在他们的历史记忆中还有其他事件，比如“二战”时期克罗地亚的民族独立组织乌斯塔沙(Ustashe)曾加入轴心国阵营，残杀过塞尔维亚人和犹太人等异族，最后被铁托击溃。作者到底是历史学出身，对事件的历史背景、来龙去脉做了很细致的调查，所以他能够对南斯拉夫的民族冲突做出比较独立的判断，对当年西方政府几乎一边倒的措施也能提出批评。他还去了铁托故居，为的是了解这位作为南斯拉夫象征的政治家在处理该国民族问题中起到的作用。原来铁托并不是塞尔维亚人，而是克罗地亚人。作为克族人的他，在建立了南斯拉夫之后，并没有真正处理好历史上发生过的民族矛盾，而是通过遮蔽和向前看的方法来处理这个很敏感的问题。这种方法在铁托那样的铁腕人物在世时可以起作用，一旦他去世，原来被掩盖起来的问题就渐渐露出水面，后继者既然没有前任那样的权威，掌控不了局面，再加上立场偏颇，终于酿成一场巨大冲突，使原来和平相处的克罗地亚人和塞尔维亚人从生活在一个国家里的邻居变成势不两立的敌人。一些老人甚至说“二战”时候都没有杀得那么

凶，这也让我们见识了新民族主义的巨大破坏性和残酷性。作者还采访了当过铁托副总统的一位老政治家，他俩关于历史和现状的对话也极有意思，读来饶有兴味。

作者写乌克兰与俄罗斯的民族矛盾的那一章也很吸引人，因为这里面有他自己的寻根旅程。叶礼庭的《伯林传》出来后，我读过一些人对作者的访谈，里面他谈到自己的家族。他的曾祖父是沙皇时代的内务大臣，参与过沙皇时代的排犹决策，而他的祖父则是沙皇时代末期的一位教育大臣，“十月革命”后举家流亡，最后定居加拿大。在去乌克兰采访的旅途中，他参拜了曾祖父母的墓地，见到了了解自己家族情况的年长的乌克兰人，虽非叶落归根，但这颇有回乡意味的旅途让作者感慨万千。毕竟他是流亡者的后代，所以他对俄罗斯与乌克兰的尖锐民族矛盾有跟纯粹局外人不一样的视角和感受。作者在采访黑海舰队时所了解到的情况真是极好地体现了原属一个大国的若干民族在国家解体后面临的困境：你的忠诚对象究竟是谁？书里面提到住在乌克兰的俄罗斯人到俄罗斯去竟然要护照，原先非常平常的国内旅行一变为国际旅行，身份认同也变得尴尬起来了。

叶礼庭在美国完成学业后到英国寻求发展，不但为英国广播公司（BBC）做过不少精彩节目，而且为伯林那样在整个西方都极具影响力的思想家写了颇受称赞的传记，英国可以说是他的第二故乡了。但即便他熟知英国，在调查北爱尔兰问题时还是对英国有了新的认识，他觉得自己被英国的世界主义给“骗”了——英国还是有根深蒂固的民族主义传统的。联想到脱欧公投，我们也就能理解英国独特的民族主义了：英国并非我们所想象的那样完全变成世界主义式的，它虽然没有狭隘的岛国根性，但还是有很强的自我意识。这些“发现”都是作者的功劳：帮助我们打开视界，改变我们原有的一些观念，对这个世界获得新的认知。

如果说叶礼庭的传记对象伯林是20世纪对民族主义最有见解的思想家之一，那么三本书中最厚的这本《血缘与归属》则给我们提供了新民

族主义的各种范例。它们的本质都很相似，只不过是换了时代和环境，上演的剧本没有本质的差异。伯林在谈到民族主义时，既肯定了其积极的一面，也分析和批判了其残酷暴力的一面。伯林说19世纪的思想大家们几乎没有一个重视民族主义的影响力，大多认为随着时代的进步，民族主义会逐渐式微，所以那些大家几乎都没有预料到民族主义在20世纪的勃然兴起，甚至主导了很多政治运动。不管左翼、右翼，如果没有跟民族主义联合在一起，可能都无法取得胜利。我可以毫不夸张地说，叶礼庭的这本书几乎是在为伯林关于民族主义的论述提供一连串有意思的解释和注脚。伯林关于民族主义的理论因本书作者的叙述而变得更加丰富，更加有立体感了。

伯林在思考自己的犹太民族与阿拉伯人的冲突时，虽然并非完全没有萨义德（Edward W. Said）所批评的袒护以色列的一面，但他还是提出了双方应该妥协的建议，他对以色列政府的过激政策也提出过尖锐批评。巴以冲突里有的特征，你都可以在叶礼庭所记录的六次旅程里找到类似的对应。那么，究竟有没有一个处理民族问题的准则呢？透过叶礼庭深入冲突现场的考察，我们虽然被那些鲜血和暴力震撼，但还是可以发现一些让本来深陷民族冲突的各方和平相处的原则。当然，这绝不是喊几句世界主义的口号就可以解决问题的，需要倾听各自的声音，通过理性的对话来寻找一条共生的道路，否则只会是无止境的、没有意思的冲突罢了。叶礼庭对比了公民民族主义和种族民族主义，笔者也倾向于认同公民民族主义，因为既然这个世界上的国家都已几乎不可能是由单纯的同一个民族组成的，那么公民民族主义也就是唯一的选择了，这点跟哈贝马斯（Jürgen Habermas）提出的宪法爱国主义有异曲同工之妙。大家都说自己是绝对的正义，都不准备妥协，那么冤冤相报何时了？在这点上笔者认为已故的卓越欧洲历史学家托尼·朱特（Tony Judt）对巴以问题的剖析完全可以用在巴尔干民族主义冲突上面。

在读完沾有血腥味和戾气的《血缘与归属》之后读《火与烬》，会觉得很有趣味——对曾败选加拿大总理的作者来说，这样说也许有点失

礼。这本书是叶礼庭在近耳顺之年投入政坛的从政记录，对我们了解西方民主国家的政治运作有不少帮助。笔者很喜欢看BBC转播的英国下院的论战，原以为欧美的议会大概都是差不多，哪里知道在作者的笔下，加拿大的议会运作并不精彩，有意思的演讲讨论也不多，纳税人也不是很关心自己国家议会的运转情况，跟英联邦的龙头老大西敏寺大本钟下的议员们比起来似乎差远了。其中最有意思的还是叶礼庭写他如何从政坛菜鸟逐步迅速进入角色，临危受命成为加拿大最大在野党——自由党——的党魁，并进而挑战当时的哈珀总理，却终因是空降政治家和若干失言导致落败的过程。从作者坦诚的叙述里我们可以发现，他在英美等国工作30年左右，然后应忧心自由党前途的若干政治家的热烈恳求回国从政，这本身就给他日后的失败埋下了伏笔。因为在选举中对手始终可以拿这点来攻击他，而事实上加拿大的保守党正是这样做的，这让叶礼庭有口莫辩。毕竟作者大半生都在媒体和学界工作，做的是职业知识人而非职业政治家，要完成从学人到政治家的转身，时间还是太短了（虽然如今也有从房地产大亨摇身一变，成为总统的活生生的例子，那毕竟是罕见的，不可当作常有的事情）。他在选举过程中的失败经历正好说明他是政坛的菜鸟，跟那些年纪轻轻就在政坛打滚的职业政治家当然无法相提并论。不过他从谈政治的学人、战地记者和哈佛大学肯尼迪政府学院的教授转到政治家的行业，从书桌上的“空论”到身体力行，还是给我们留下了很多丰富而宝贵的经验，这也是这本书特别有价值的地方。

读完此书，可以发现他为我们考察当今西方民主社会面临的各种棘手问题提供了一个极佳的样本。我们一般都不太熟悉加拿大的政治文化，它的国土那么辽阔，却似乎一直生活在南边那个超级大国的阴影之下。通过作者这位前自由党党魁的描述，我们会发现不管是英国脱欧公投还是特朗普上台，引起这些巨变的要素在加拿大这个民主制度运转基本上算是很成功的大国也存在，比如移民问题，比如政策如何反映民意，等等。在去年美国的大选中，建制派精英饱受攻击，主张美国第一的民粹主义占了上风，这当然是跟美国国内存在的现实问题分不开的。叶礼庭本人是作为“空降兵”突然闯入加拿大政界的典型精英，当然会遭

遇巨大障碍。在这个过程中如何跟选民打交道，让他们认识你、接受你，实在是很不简单的事情，需要接地气，自己去摸索，再多的政治理论也帮不了什么忙。这些修行的经历在书里都有很详细的描述，让你觉得要当一名合格的政治家实在不容易。当然，跟美国不太一样的地方是，在叶礼庭落选后没几年，自由党又重新执政，当今总理贾斯廷·特鲁多（Justin Trudeau）正是叶礼庭年轻时助选过的前总理皮埃尔·特鲁多（Pierre Trudeau）的儿子，而这位加拿大“官二代”的从政阅历并不比叶礼庭丰富到哪里去，看来毕竟还是因为拥有父辈的人脉，加上更“接地气”吧。

《战士的荣耀》作为一本评论集，是叶礼庭对包括新民族主义在内的当今一些重要问题进行思考的一个汇总，里面也有很多令我们读后深思的内容。如果说《血缘与归属》是以报道为主，这本书则是他对那些问题较为理论化的探讨。作者在此书中讨论的问题主要有：电视在这个时代的作用、微小的差异如何导致民族冲突、红十字会在现代社会里的使命和局限，以及转型社会和民族冲突地区的和解问题。在讨论为何像克罗地亚和塞尔维亚这样差异极小的民族会发生激烈冲突时，叶礼庭引用了弗洛伊德的理论，从精神分析的角度做了梳理，视角独特，成一家之言。再有，讨论和解问题的《我们想要从中醒来的噩梦》也写得非常有深度，反映了他所思考问题的复杂性。很多问题一经他的阐述，我们就可以知道真的很不简单，远非采用“理客中”的态度就能处理好的。比如这篇文章里讲到和解中如何处理真相问题。我们知道南非有真相委员会，其在南非的国家和解和社会转型过程中发挥了举世瞩目的重要作用，战后西德对历史的反省也颇受称赞，但如果看一看内部情况，其实并不简单，每一个进步都伴随着巨大的努力，有时是迫于外界压力。叶礼庭最后总结道：“和解建立在互相道歉的基础上，承认历史不是命运，承认历史不应受到谴责；也不应谴责文化或传统——历史必须谴责的只是特定个体。和解的最后一个维度（即哀悼死者）在于对和平的热望必须战胜复仇的渴望。除非和解尊重仇恨背后的情感，除非和解让曾陷入战争的共同体学会共同悼念死者的仪式，以之取代包含的对逝者的

敬意，否则它不会有反抗仇恨的机会。和解必须触及死亡民主的共享遗产，告诉人们所有终结于杀戮的争斗都毫无作用，想要报复那些不再存在的人的所有努力都是无止境的徒劳。因为杀戮不会让死者复活，这是最基本的一项确定性。这是一种可以共享的遗产，当它得以共享的时候，一个人从梦中醒来时或许才会获得这种深刻的认知。”这是在观察了新民族主义冲突的现场，对历史上和当代的种族冲突进行深刻思考后得出的答案，这样的答案对我们思考自己的历史也是有启示的。每一个有悠久历史的国家都会面临各种复杂的问题，他山之石可以攻玉。

读完这三部著作，笔者脑海里忽然浮现出为了写作伯林传记，跟着伯林在伦敦坐巴士的那个四十岁左右的俄裔加拿大学人。叶礼庭写作的《伯林传》给20世纪留下了一份极有意思的记录，他在自己正值壮年的一段时期跟伯林的人生产生了交集，他所尊敬的这位哲学家思考的很多20世纪最重要的问题自然也给了他不少影响。细心的读者肯定能够发现，那些思考也不时出现在这三部著作里。叶礼庭的从政生涯虽然没有结出硕果，但他对政治的思考，对我们这个时代很多重大问题的探讨，并没有因为他从政失败而失去意义。恰恰相反，这三本书是一位不满足于坐而论道，有付诸行动的勇气的知识人的人生记录和理论反思，在这个价值观有错位的时代里提供了很清醒的判断，对我们理解时代和政治大有裨益。

在特朗普当选为美国总统后，托尼·朱特的友人、合写《思虑20世纪》的耶鲁大学斯奈德教授说，那些曾经被坚信的重要的现代性价值观如今却被怀疑，西方正在进入一个新的黑暗的保守主义时期。从上面的叙述和讨论我们可以看出，叶礼庭跟他景仰的伯林一样，都是真正意义上的启蒙之子，虽然对现代性价值观不无批判，但他们都是捍卫现代性价值观根本原则的学人。依笔者的推测，对这个新保守主义时代他们肯定不会是赞成者，相反会是严厉的批评者（或许会被某些同胞骂为“白左”也说不定）。之所以这样说，倒不是因为他们是顽固地捍卫启蒙等现代性原理的教条主义者，而是基于他们对历史的锐利洞察和学理上的

深刻见解。那些启蒙时代以来建立起来的现代性价值观，固然在这两三百年里经历了很多批判，尤其是在被称为“极端世纪”的20世纪上半叶，启蒙运动以来的重要价值观遭遇过远比今日更为深刻的危机。虽然历史并未因为福山的那本名扬天下的著作而终结，现代性的根本原理毕竟经受了历史的考验，现在的我们也无须因为一场令人大跌眼镜的总统选举就对整个现代性价值体系产生深刻的动摇。

笔者在写这篇导读的时候，看英国的《卫报》等媒体报道说如今担任位于布达佩斯的中欧大学校长的叶礼庭正在进行一场保卫大学的战斗。作为行动的知识人，他正在捍卫学术自由，在写他人生的新篇章，而此时他已入古稀之年。我们当然无法说作为政治家的叶礼庭获得了大成功，我还清晰地记得他败选后在电视上用英语和法语发表败选感言时的落寞眼光。据说西塞罗很喜欢说不应该根据成就来评价一个人，而是应该根据他为了某个目标而做的奋斗来判断，用这句话来评价叶礼庭，也许非常合适。在民粹主义再度沉渣泛起的年代里，叶礼庭的思索会给我们很多启迪。他当然不可能提供包治百病的药方——事实上自从柏拉图以降，也没有一个政治理论家做得到——但是他的观察和思考一定会刺激我们思考那些跟我们的日常有关的“真问题”。我相信各位读者读完他的这些著作后，大概会有类似的感触，也会有看问题的新视野和新眼光吧。

---

1. 王前，日本东京大学教养学部东亚教养教育创新组织特任副教授，专攻政治哲学与思想史，在日本出版《中国是如何阅读西方思想的？》、《近代日本政治思想史》（合著）、《现代中国与市民社会》（合著）等多本著作，另在《知识分子论丛》、台湾联经出版事业公司《思想》等学术类杂志发表若干论文、随笔。
2. 关于叶礼庭具体的发言内容，可参见笔者发表在台湾联经出版事业公司的《思想》第二十六期上的文章。

导论

1993年到1997年，我在现代民族战争的各种景象之中穿梭：到过塞尔维亚、克罗地亚和波斯尼亚，去了卢旺达、布隆迪、安哥拉，还到过阿富汗。我见过武科瓦尔[注]、万博[注]和喀布尔的废墟，奈阿卢布耶[注]教堂里的尸体，以及马扎里沙里夫[注]的孤儿。在检查站，我遇到新型战士——持有卡拉什尼科夫自动步枪的赤脚少年，戴弧形太阳镜的武装分子，正在检查枪支旁边的祈祷跪垫、包裹头巾的塔利班狂热分子。

我展开这些旅程，正巧是在新一波干涉主义的国际主义（interventionist internationalism）在海湾战争期间兴起之后，又在这波国际主义于波斯尼亚退潮之前。我想找出是一种怎样的道德团结和傲慢的混合物，让西方国家开始这一推动世界走向正确的短暂冒险。是怎样的冲动让我们去监督缅甸的选举，试着从萨达姆手底下保护库尔德人，把联合国部队派遣到波斯尼亚，恢复海地的民主，将安哥拉的战士推上台面。又是什么——如果有的话——仍旧联结着也许是本书的大多数读者和我所居住的安全地带，以及民族争斗已经成为一种生活方式的危险地带？

在此前的一本著作《陌生人的需求》（*The Needs of Strangers*）中，我关注的是在民族国家之中、在国内环境下的陌生人之间的道德义务。在这里，我关注的是超越我们的部落，超越我们的民族、家庭、熟人网络的道德义务。《战士的荣耀》是关于一种冲动的，那种当我们在电视上看到某则来自波斯尼亚、卢旺达或阿富汗的骇人报道时，都觉得要“做点什么”的冲动。为什么恰恰是我们中的一些人，会自认为对这些陌生人责无旁贷？除了偶然看到电视上播出的暴行图像刺激我们采取行动，是哪种介入（involvement）的脚本和叙事，让我们中的一些人承认

自己对那些人承担义务，而他们与我们毫无干系？

在19世纪，帝国的利益将两个世界捆绑在一起：象牙、黄金和铜使得帝国的代理人深入“黑暗之心”[注]。在“冷战”的50年间，如果某一个超级大国的代理人、间谍或雇佣兵在一场特定的民族战争中出现，那么对立的另一方也必定在那里现身。现在，不再有迫使安全地带视危险地带为自身事务的帝国竞争或意识形态斗争的叙事。剩下的是一种同情叙事，而这种变化无常的、模糊的关系正是我的主题。

为什么我们要管远在半个世界以外、处于危险中的人们的事情？理由并非一目了然。在人类历史的绝大多数时候，我们道德宇宙的边界也就是部落、语言、宗教或民族的界限。仅仅因为属于同一个物种，我们就应当对于边界以外的人类承担义务，这种理念是晚近的创造。是因为我们几乎没有做任何事情去帮助在20世纪的恐怖实验和种族灭绝中死去的成千上万陌生人，从由此产生的羞耻中觉醒的结果。这些实验没有带来任何好处，除了一种意识，即我们都是莎士比亚所谓的“天赋原形”：草味的人类，寒碜的、赤裸的两脚动物。[注]也正是“天赋原形”成了现代普世人权文化的主题——以及其基本理念。

以下文章探索了新文化在赋予我们创造能力时的道德联系。部分文章是讨论那些将陌生人的痛苦看作自己事务的西方人：激发了他们介入的义愤和理想，紧随介入而来的道德复杂性，以及常常伴随心力耗竭和脱身之后的幻灭循环。这种介入是现代道德想象一个极重要的新特征。在19世纪，这些人可能是外交官、传教士和帝国避暑山庄中的指挥官。现在，他们是援助人员、记者、战争罪行法庭的律师、人权观察家，所有人都以一种无形的道德理念的名义工作，即不管其他人有多遥远，他们的问题都与我们所有人息息相关。但几乎每一个试图按照这个理念生活的人都有一种糟糕的感觉：没有人能完全确定，我们的参与让事情变得更好，还是变得更坏；没有人能完全确定，我们的参与应当扩展到多远；没有人能完全确定，我们的承担事实上有多么深入——毕竟，它们

是通过电视传播，而我们的参与可能是密集的，却浮于表面。康拉德的道德厌恶寓言——《黑暗之心》——仍然拥有令人不安的作用。

我的第二个主题是：一旦介入，我们将会面对什么？正在发生什么，让世界显得如此危险和喧嚣？谁是后现代战争的新建筑师，是那些正在将20世纪90年代的失败国家撕裂的武装分子、游击队员、民兵和军阀吗？过去，战争发生在战士之间；现在，战争发生在非正规人员之间。这可能是后现代战争如此野蛮、战争犯罪和暴行如今成了证明战争不可或缺的原因之一。

在这些新的战争制造者和代表我们道德关注的自由派干预主义之间，有一种道德上的断裂。身处西方的我们从一种基于人权理念的普世伦理出发，新的战争者是从排他主义的伦理出发，亦即将合法的道德关注限定在部落、民族或是种族之内。包括红十字会在内的许多机构发现，人权在战争中几乎没有市场。对于那些斗士而言，战士身份远远比人类身份更有吸引力，因为战士拥有荣耀的准则，而人类——作为人类——什么都没有。即使如此，对于一名持有卡拉什尼科夫的赤贫孤儿，或者依靠抢劫和掠夺生存下来的非正规民族武装分子，战士的荣耀到底是什么呢？随着国家的分崩离析，军队和指挥链条随之瓦解，与此同时，那些固有的、有时可以避免战争沦为兽行的战士之准则也不复存在。在这样令人绝望的环境中，国际救援人员努力寻找本土化的道德和援助策略，力图防止民族战争沦为大屠杀。

本书进一步的主题是国外民族战争对于我们思考国内民族包容性的影响。这些战争的野蛮使得厌世具有一种富于诱惑的吸引力。我们很容易认为，民族战争是潜藏在我们所有人之中、不可救药的部族主义的返祖性爆发，不同种族和族群生活在一起毫无希望。自从康拉德的《黑暗之心》以后，返回危险地带的旅行者们一直运用他们的经验，来纠正那些生活在安全地带的人们的自由主义幻觉。

然而，在我们的本性中，事实上并没有什么东西让种族或族群冲突

无可避免。不同的种族和族群可以和谐甚至友好共处，这样的理念不是无望的幻觉。如果更进一步审视，甚至长期存在的、对民族战争地区的顽固憎恶明显是一种恐惧的表现，这种恐惧由一种机制的崩溃或者缺失所造成，这种机制能让个人形成足够强大的公民身份，从而抵消自己的民族忠诚。当人们居住在稳定的国家——即使是贫穷国家——的时候，他们不需要仓促地寻求群体保护。是国家的解体以及由此导致的霍布斯式恐惧，催生出民族的分裂和战争。

我提出的最后一个主题，是记忆和道德治愈：社会如何从战争和野蛮之中醒悟过来？他们如何才能将不可承受的过去抛在身后？再一次，当这些社会需要遗忘的时候，自由派的干预主义者带着对真相的治愈作用和正义的道德必要性的虔诚来到这些地方。我们从真相的精神分析特质开始，他们学到的则是镇压的必要性。非洲格言说，所有真相都是好的，但是否所有真相说出来都是好的呢？这是摆在战争罪行法庭和真相委员会面前的困境。局外人能够带来的治愈是有限的。民族战争仍然是一个家族的争吵，是兄弟之间的殊死争斗，只能在家族内部得到解决，只有当恐惧不再统治之时才能得到解决。

没有理由绝望。对于每一个像阿富汗一样陷入民族冲突的社会，都有一个像南非一样从深渊中挽救回来的艰难旅程。只要这个世界宣称某一部分——比如说中非——毫无希望，就会出现看上去有能力打造出这些地区所需要的强大的、合法的国家领导人——如果他们想自己从战争陷阱中抽身的话。对于每一个像索马里那样的失败干预，都有一个安哥拉，让人们始终抱有以协商方式获得持久和平的某种希望。当这个世界似乎想让战争罪犯们逃脱罪责的时候，只有将某些人绳之以法，逃脱惩罚的循环才会被打破。

世界并没有变得越来越混乱或者越来越暴力，尽管我们在理解和行动上的失败让世界看上去混乱或暴力。世界也没有变得越来越冷酷无情，尽管同情叙事和道德承诺可能软弱无力，但绝对比50年前强大得

多。我们几乎没有意识到，1945年以来，随着道德普世主义——其最重要的表现是一种共享的人权文化——的话语和实践的增长，我们的道德想象转变到了何种程度。电视使得人们很难保持冷淡和漠然。最后，在我们世界的各个地区之间沟通调停的援助人员和活动分子大军，其力量和影响持续增长。他们仍然是我们的道德托词，但也是我们在未来做出更为深入、更为持久承诺的途径。这种全球良知的出现没有给我们任何自满的理由，但也绝不会为幻灭提供辩护。

---

1. 武科瓦尔（Vukovar），克罗地亚东部城市，1991年南斯拉夫内战期间，克罗地亚人和塞尔维亚人在此展开激战，整座城市变成废墟。（本书除导读部分外所有注释均为译者注）
2. 万博（Huambo），安哥拉中西部省份。
3. 奈阿卢布耶（Nyarubuye），卢旺达城市。
4. 马扎里沙里夫（Mazar al Sharif），阿富汗第四大城市。
5. 《黑暗之心》（Heart of Darkness），英国作家约瑟夫·康拉德的著名小说，叙述英国殖民者深入刚果河非洲腹地的故事。
6. 莎士比亚剧作《李尔王》中的名句，译文参考朱生豪译本。

1
一切皆不神圣？电视的伦理学

I

埃塞俄比亚，科勒姆（Korem）难民营，一位英国护士小心翼翼地穿行在一大堆蹲坐于战地医院门口尘土中的妇女和儿童之间。她正在挑还可以施以救助的孩子，她在决定，谁可以活下来，谁将死去。一个电视团队跟在她后面，在一片饿得奄奄一息的人群中艰难移动。一名电视记者拿着麦克风，靠近护士，问她对自己正在做的事情有何感受。这个问题让她觉得无法回答。面对摄像机，她的眼神十分迷惘。

正是在这样的场景中，带着像这样的问题，电视让西方的道德良知直面饥荒地区和民族战争的苦难。通过它的新闻报道和像“拯救生命”[注]这样的大型演出，电视已经成为享有特权的媒介，用以沟通现代世界陌生人之间的道德关系。然而，我们很少审视电视图像的作用，以及关于此类道德关系的新闻采集准则和规范。第一眼看上去，这些图像所产生的道德关系可以按照完全不同的方式解读，要么把它作为一种视觉文化可能产生的、混乱的窥视癖的例证，要么看作道德良知的国际化大有希望的例子。当然，困难在于，这些对立的解读可能都是真实的。让我们一个个来看吧。

首先，毫无疑问，电视对于饥荒和战争的报道对西方慈善事业产生了显著的作用。单单在英国，自从1984年10月关于埃塞俄比亚的纪录片首次播放以来，超过6000万英镑的资金捐献给了饥荒救助机构。自比夫

拉[注]以来，欧洲各国政府第一次发现自己在一个发展问题上受到公众持续的压力。许多本来众所周知但被视为理所当然的事实——如欧盟农业政策所产生的大量粮食盈余——当与饥荒图像并列放置在一起时，突然变成一桩公共丑闻。电视带来的公众压力直指官僚主义的惰性——以及意识形态的借口——放任早已预测到的食品危机变成一场灾难。电视有助于打造人与人之间的直接关系，无须两边的政府在其中斡旋。它在很短的时间里创造了一种新的电子化的国际主义，将富人的良知和穷人的需要联结在一起。作为一种媒介，电视大幅度减少了压力和行动之间、需求和反应之间的时间滞后。没有它，成千上万的饥荒和战争的受害者会继续死去，就像他们在电视出现之前默默无闻、无人惋惜地死去一样。

然而，如果这是电视的道德良知中善的一面，当它将目光投向灾难时，也有带来更多麻烦的另一面。有批评认为，除非食物的短缺有一种庞大的视觉吸引力，否则电视新闻将对它视而不见。还有些人质疑，当对恐惧的关注转移到世界的其他角落时，食物短缺的报道就从每晚的新闻报道里消失了。媒介的聚焦是短暂的、集中的、混乱的。它为自己制造的道德理由的有效寿命极为短暂。通过那个记者询问护士的问题，电视聚焦带来的其他令人忧虑的方面进入人们的关注视线：你有什么感受？这个问题也许是源自一种渴望，想要跨越记者所了解的、横亘在护士和那些坐在客厅里看电视的人们之间的距离。它也可能源自一种需求，想要填补那些饥饿地挣扎于记者脚边的人的无声沉默。但这个问题的提出，只不过确认了一条移情——“共同受难”——毫无希望跨越的鸿沟。这个问题暴露了一种星际间的道德距离，视觉图像文化以其残忍的即时性仿如魔法般消除了距离。

一方面，电视有助于打破国籍、宗教、民族和地理等障碍，这些障碍曾经将我们的道德空间一分为二：那些需要我们承担责任的，以及那些超出我们范围的。另一方面，它让我们成为其他人苦难的偷窥者，成为他们痛苦场景中的游客。它带领我们直面他们的命运，同时模糊了横

亘于我们之间的社会的、经济的、道德的距离。我试图阐明的，正是这种矛盾的、互相抵消和影响的混乱。

II

电视图像无法确证一切，它们只能作为个别例证。人类遭受苦难的图像并不能确证自身的意义；它们只能作为一种道德宣言的例证，如果观看的人们明白他们对被观看者承担潜在责任的话。观看者对这些图像的反应中，似乎有自然的移情机制在发挥作用，在此背后，存在一个他们对自己的所作所为做出反应，从而形成道德良知的历史。正是这一历史，让欧洲人逐渐开始相信人类普世性的神话—— 一种简洁的理念，即民族、宗教、性别、国籍或者法律地位不能用来为不公正的对待辩护；或者更明确地说，人类的需求和痛苦是普遍相同的，我们也许有责任帮助那些出身、国籍、民族或地缘亲近程度与我们毫不相干的人。

基督教对救赎普遍性的承诺，是第一个挑战传统的、将人类划分为公民和奴隶做法的伦理宣言，中世纪的普通法将这个所有人类主体具有同一性的理念，视为欧洲法律体系建构的基础。伴随着宗教改革，对于一个分裂成敌对教派的世界来说，以基督教王国统一性为前提的人类普世性被认为是全新的。现代早期的自然法理论家们发展法律思想，希望为一个存在尖锐的法律和伦理冲突的世界提供一个普遍性的自然法。自然法的核心关注是界定陌生人的权利——战俘、灾难事故的幸存者——碰巧从某一种法律区域掉入另一个区域的人们，或者掉到两个区域之间的人们，以及那些因此而被解除了防备，依赖于自身及俘获者、自身及救助者之间的责任文化的人们。这种界定和捍卫普世个体的权利的斗争，大都是在宗教战争的阴郁背景下进行的。

在蒙田[注]、培尔[注]、洛克[注]和其他许多人的笔下，出现了现代的

宽容理念，他们憎恶用区分人类身份的方式，如宗教、民族、地域，为屠杀其他人类辩护。其核心，如朱迪斯·施克莱[注]和其他人所指出的，是否认反上帝的罪恶——亵渎神明、异端邪说、不服从——为反人类的罪恶提供正当性。没有更高级的法律可以为非法夺走人类生命辩护。这种宽容理念的倡导者也坚持认为，考虑到人类对世界的终极形而上学基础普遍无知，所有人类都有平等的权利尽可能地解释那些基础，只要他们对其他人的财产和生命不构成危害。17世纪的哲学家认为，在国内以及国家之间，教区中公民和平的哲学根基，是一种共同遵守的人类同一性和平等性的自然理念。

当然，这些都只适用于欧洲人世界中的白人男性，但当欧洲人入侵北美和南美时，在16世纪人物如散文家蒙田和西班牙传教士拉斯·卡萨斯[注]看来，很明显它也适用于非白人民族。即使他们的笔未能阻止或延缓欧洲帝国主义带来的大规模毁灭，但他们有助于在帝国主义叙事的核心中创造出一种分量堪比征服自身的罪恶感。即使欧洲帝国主义将世界区分成“我们”和“他们”——白人和黑人，基督徒和异教徒，文明人和野蛮人——但在欧洲的道德良知中，始终存在一种基督教的和法学上的普世主义，拒绝承认这种对人类责任的排他性定义。我们仍旧生活在开始于欧洲人第一次地理大发现的良知历史中，但肯定有那么一个时刻，人类同一性的普世主义定义赢得了对排他性不可逆转的胜利，那就是从1780年到1850年间成功地反对奴隶贸易，进而反对奴隶制本身的运动。当然，在这些运动中，发挥作用的意图并不完全是高尚的；奴隶制的成本、奴隶相比于自由劳动者的低效率也在经济利益和道德良知的权衡中起到了作用。确实，整个故事不能写成道德启蒙进步性的演变，它更像是一种斗争，想要调和普世主义道德冲动及其常常带来的令人不安的结果。

这些结果有一部分被带入饥荒问题的尖锐争论中。从早期教父[注]的时代开始，纾解穷人困苦的职责是强制的还是自愿的，这是基督徒公共伦理争论中的中心议题。如果这个职责是正义的，穷人的困苦可以说是

给了他们要求富人财产的权利。像阿奎那[注]这样的教父们担心，这一权利会危及固有的财产权利，而这是社会秩序自身的基础。另一方面，如果穷人没有权利，只能依靠慈善过活，他们中的许多人在饥荒时期注定会饿死。基督教伦理的历史是在财产权利和饥荒时期穷人的要求之间反复不休地争论的历史。在实践中，伦理学普世主义的要求，在基督徒教诲以及后来的欧洲自然法中受到严格的限制，对于困苦中的陌生人，富人仅仅有自愿性的慈善义务。概括来说，一个依次递减的受道德影响的秩序形成了：首先是朋友和亲属，然后是邻居、同一教派的人、同一国籍的人，只有到最后，才是不确定的陌生人。到今天，陌生人——电视屏幕上的受害者——的要求，在我们的道德义务太阳系中，是最远的那颗行星。要求我们帮助那些“更靠近自己家”的人，总是更有说服力。这种说服是否正当是另一个问题。因此，在这种对国外的慈善性移情的所谓自然流露中，有大量的道德混淆。而它反映出，在伦理的普世主义良知和私人财产权体系的需求之间，在熟识者的需求和门外陌生人的需求之间，存在着长期冲突。

面对这种矛盾，马克思主义的传统总是将资产阶级的道德普世主义看作一种意识形态欺骗的面纱。马克思主义者也提出，所有个体都是拥有权利的生物，这种自然的、神圣不可侵犯的信念，只有在根除了资本主义和帝国主义社会关系的社会中才能变为现实。马克思主义讽刺资产阶级普世主义的历史，要特别提及莫里斯·梅洛-庞蒂[注]的《人道主义和恐怖》（*Humanism and Terror*），它是自由主义和社会主义对公开审判斯大林之批评的回应。梅洛-庞蒂指出，人道主义者对苏联政治暴力的批判，是一种虚伪的努力，它试图否认资产阶级自身统治的暴力本质，也是一种否定革命的必要自卫手段的努力。梅洛-庞蒂认为，资产阶级人道主义的缺憾是拒绝承认：从资产阶级崛起到苏联革命胜利，暴力始终是进步的动力。

罗兰·巴特[注]关于影像展览的论文《人类一家》（“The Family of Man”）属于战后法国马克思主义者对资产阶级人道主义的反击一类，

它将梅洛-庞蒂的观点扩展到了美学领域。巴特提出，展览对人的自然人类身份——他是“人类一家”的成员——的赞颂，将历史上真实的男人和女人，贬低为仅具有动物学身份的无关紧要的同一性。通过这种做法，这些图像试图将人类经验的基本要素——工作、游乐、苦难和悲伤——包裹在一个永恒的必然性的光晕之中，从而将苦难和压抑从人类行动的范围中去除掉。

如果我们遵循这种马克思主义者对资产阶级伪善之言的批判，那么电视传播恐怖图像的耻辱之处，并非存在于它们所显示的东西之中，而是在它们所压抑的东西之中。因此一个马克思主义者会说，视觉图像文化将观看者和受难者之间的关系道德化，由此形成一个游离于历史之外的永恒的移情时刻。电视将经济和政治关系展现为人类关系，断言西方道德良知和第三世界陌生人的困苦之间的联系是人类自身固有的本性，隐瞒了将西方与其新殖民腹地联系在一起的剥削历史。按照这个观点，移情所释放出的慈悲是一种忘却的形式，是一种健忘症的再现：西方忘了要为自己引起的饥荒和战争承担责任。

毫无疑问，怜悯机制确实是遗忘和傲慢的复杂混合体，而被拔高的自尊则是对他人遭受苦难而产生的道德移情光晕不可或缺的一部分。然而，电视（以及我们自身）与这些图像的相遇，其矛盾程度远远超出此类分析的结果。尽管我们很容易认为，视觉图像文化更喜欢苦难的形象而非连篇累牍的分析，但它没有压制对其原因的分析。埃塞俄比亚饥荒的每一个结构性特征——非洲之角的军备竞赛，不公正的世界商品定价体系，西方开发机构未能给予土壤垦殖、土地改革、定居计划充足的投资，当地的统治者投身内战而不是致力于满足人民需要的荒诞现实，这些都在电视上被记录下来。如果观看者认为饥饿某种程度上理所当然与自己有关，那是因为在这些图像之前，我们记录第三世界的发展已经超过10年，这种发展尽管偏向于罗伯特·麦克纳马拉[注]而非弗朗茨·法农[注]的意识形态方向，但至少明确阐释了某些新殖民经济和政治依赖的结构。报道当下事件的电视并没有创造出一种沟通第一世界和第三世界的

新文化，用来作为观看者和受难者之间移情流动的媒介，但对在西方公共舆论中建立大众对发展问题的初步理解，它扮演了一个诚实的、有时是重要的角色。如果电视是资产阶级的意识形态，那么我们至少要说，资产阶级的意识形态——在涉及第三世界时——是故意的健忘症、怀有负罪感的良知、道德化的自尊以及现实理解的深层复杂混合体。电视并没有压抑这种矛盾，它如实地再现了所有的混乱。

人类同一性的神话，一种将观看者和受难者捆绑在一起的、人类共同需求和共同痛苦的想象，其本身暧昧含混。白人观看者为了地球另一头的黑人受难者而邮寄支票，这种慷慨可能与他们对待自家附近的黑人截然不同的行为混合在一起。移情的快乐之一，是忘记人们的道德不一致性。然而，宣称建立在距离之上的道德移情不过是自我欺骗的神话，而且不言而喻是依赖其自身的道德神话，即完全基于共同经历的“共同受难”可能只存在于那些享有共同社会身份（例如同一阶级）的人群中间。然而，与普世性的人类手足情谊相比，阶级身份仍然是神秘的、想象的。其中产生的伦理学必然将世界区分成我们和他们、朋友和敌人。基于阶级同一性的道德国际主义曾有过其荣耀时光——如西班牙的国际纵队——但也有其耻辱时刻。当苏联坦克隆隆驶入匈牙利和捷克斯洛伐克时，这些部队被告知，他们的进军是为了帮助他们的同志，对抗共同的阶级敌人。“消灭阶级敌人”一直是“二战”以后苏联军队和游击队所使用的口号[注]，更不用说柬埔寨的水稻田里所发生的事情了。如果存在于人类手足情谊神话中脆弱的国际主义作为一种道德力量回归现代世界，那是因为那些按照宗教、民族和阶级划分的排他性的人类团结体——已经因以他们为名所犯下的罪行而名誉扫地。

但是，在20世纪，这一神话拥有一种比19世纪的先驱者们——如反对奴隶贸易的福音派运动[注]和反对保加利亚暴行的格拉斯顿（Gladstone）运动[注]——更为阴郁的道德色彩。19世纪的“资产阶级人道主义”从自由贸易的政治经济中汲取灵感，其愿景是将全世界各个民族聚集在同一个世界市场中；从一个进步信念中汲取灵感，即将不列颠

帝国的扩张理解为人道思想前进的例证，并且依据为次等种族[注]带去文明法则来构想人类的普世性。

在20世纪，人类普世性的理念，更多停留于恐惧而非希望之中，更多停留于对人类做恶之能力的恐惧而非对人类行善能力的乐观，更多停留于人类对自己同类的狼性而非人们做自己历史创造者的想象。在通向这一新国际主义的道路上，驻留有亚美尼亚、凡尔登、俄罗斯前线、奥斯维辛、广岛、越南、柬埔寨、黎巴嫩、卢旺达和波斯尼亚。一个世纪的全面战争让我们所有人都成了受害者，平民和军人、男人和女人以及孩子，等等。我们不再生活在一个暴力分布于部落、民族、宗教或民族分界线的时代——怜悯和同情也是如此。如果说新的科技创造了一种新的战争形式和一种新的犯罪——大屠杀，那么我们也见证了一个新的受害群体的诞生。战争和大屠杀颠覆了按国籍、民族和阶级划分的道德界标，我们曾习惯于用它们来分配救助苦难的责任。如果我们现在理所当然地认为，遭受苦难的陌生人是我们应当承担的责任，那是因为一个世纪的全面破坏已经让我们羞于按照民族、宗教、地域来划分道德责任的营地，而正是这种划分导致对犹太人的抛弃。现代道德普世主义是建立在一种新的犯罪经验之上：反人类的罪行。

饥荒和民族战争将大量不同的个体研磨成完全平等的纯人类单位。五十多年前散布于欧洲东北部集中营里的，有来自波兰的农民、来自汉堡的银行家、来自罗马尼亚的吉普赛人、来自里加[注]的杂货店主，每个人都有一个单独的社会身份，与他们的统治者有不同类型的关系，他们都被放置在苦难的砧板上，锤炼到完全同质，然后彻底湮没。在埃塞俄比亚的营地里，高地的基督徒、低地的穆斯林、厄立特里亚人（Eritreans）、泰格里翁人（Tigreans）、阿法斯人（Afars）、索马里人[注]重演了砧板上的苦难一幕，成了完全同质的受害者。在这个裂变的过程中，每一个个体都被割断了社会关系，在正常时候，这种社会关系也许能拯救他们的性命。每一个在埃塞俄比亚集中营里的个体，曾经是儿子、女儿、父亲、母亲、部落成员、公民、信徒、邻居，但这些社会

关系都不足以支撑危难时刻的救助恳求。饥荒，像大屠杀一样，摧毁了维持每一个个体权利体系之社会关系的毛细血管系统。以此，大屠杀和饥荒创造了一种新的人类主体——纯粹的受害者，他被剥夺了社会身份，因而丧失了在正常情况下会倾听他哭泣的特定道德观众。家庭、部落、信仰、民族都不再作为这些人的道德观众而存在。如果他们最终想要得到拯救，必须将信任投向最令人恐惧的依赖关系：陌生人的善心。

因此，在这些情况下的人类手足情谊，可以被理解为一种来自陌生人的剩余道德义务体系，当其他所有能够帮助一个人的社会关系都被剥夺时，它才开始发挥作用。在这个意义上，人类的手足情谊是被20世纪的恐怖历史变为现实并具体化的神话：它是与历史相随的神话，一件只有历史才能给予的必需品。不存在像人类种族之爱这样的东西，只有在某个时候、某个地方，对这个人或那个人的爱，这样一个不言自明的道德真理在20世纪受到前所未有的大规模测试。我们总是说，义务是社会性的、有前因后果的、关联性的和历史的。然则，对于那些社会和历史的关系已经完全被粉碎的人们，能做些什么呢？人类生活现在面临着许多新的情况：范围遍及整个大陆的饥荒、生态灾难和大屠杀，这些情况下的受害者没有社会关系能够帮助他们获得拯救，结果，他们让来自陌生人的普世性道德义务伦理学，成为未来在这个星球上生活的一件必需品。毫无疑问，这样的义务伦理学在我们的道德意愿中将始终是第二位的要求，从属于我们慷慨给予兄弟、姐妹、同胞、信仰相同者或共事者的关怀。但没有这种软弱的、变化无常的伦理学，没有这种非个人化的、对陌生人的承诺，普世受害者将会发现，没有人会越过铁丝网来帮助他们。正是这种软弱的道德语言，以及它试图应对普世受害群体的全新经验，让电视成为拥有特权的现代媒介。

III

电视也是一种新的政治工具。1945年以来，生活富足和理想主义让一大群非政府的私人慈善组织和压力团体[注]得以出现，其中包括大赦国际（Amnesty International）、国际救助贫困组织（CARE）、救助儿童会（Save the Children）、基督教救助协会（Christine Aid）、乐施会（Oxfam）、无国界医生组织（Médecins Sans Frontières）以及其他机构，他们使用电视作为其活动的中心，为全世界面临困境的人们和他们的居住地进行道德动员和募捐。这是一种将世界而非国家看作政治空间的政治，是一种将人类物种本身而非特定的国籍、民族、宗教或族群作为目标的政治。它是一种“物种政治”，努力从人类自身手中拯救人类，就像绿色和平组织（Greenpeace）和世界自然基金会（World Wildlife）正在努力从偷猎者手中保护自然和动物物种一样。这些组织寻求避开介于机构和人之间的“双边政府关系”，在两者之间建立直接的政治联系，例如，大赦国际的支持者与特定的囚犯之间，或者美国的家庭与拉丁美洲等待收养的孩子之间，又或者田野服务的志愿者和他们的农民客户之间。这种政治试图建设一种世界公共舆论，守护那些缺乏自我保护手段的人们的权利。运用电视媒介，许多这样的国际组织已经成功地迫使各国政府在一定程度上关注自己采取的国内镇压措施所产生的公共关系成本。通过说服西方国家将贷款协议、武器合约和一揽子开发项目与人权领域行为的某些标准联系在一起，这些组织也在尽其所能提高这种成本。从而，在基加利[注]、喀布尔和约翰内斯堡的监狱中所发生的事情，已经成了全世界的电视观众的事情。在民族国家、政党意识形态、公民行动主义之类的政治显示出耗竭、幻灭和僵滞迹象时，这种新的政治展现出自身强有力的承诺和资金动员能力。它之所以受欢迎，大部分要归于一个事实，即它是一种反政治，它拒绝所有政治理论家们提出的、为伤害人类的罪行辩护的论点。它也是一种拒绝将受害人分门别类的反政治。例如，大赦国际拒绝将政治犯区分为右翼或左翼，拒绝区分在社会主义革命的名义下施行的虐待，或是在美利坚式自由的名义下施行的虐待。

电视尤其适合这种政治的某些特性，它能将政治意图及其后果面对面地放在一起：轻点一下编辑按钮，电视可以凸显将政治家捍卫自由的演讲和丛林中被屠杀的尸体分隔开来的抽象鸿沟。电视道德的最佳体现是战地记者的道德，这些富有经验的老手已经听够了左派和右派提出来为人类的残忍辩解的陈词滥调，他们明白最终只需要将关注点放在受害者身上。英国战地摄影师唐·麦库林[注]在他关于比夫拉、孟加拉和越南的图片集的序言中表达了这种伦理：

> 但我的政治观点是什么？我当然站在穷困者这一边。我永远不会说自己是政治中立的。但要问我是属于右派还是左派——我没法说。我觉得自己受到困扰，我的背景，我对再现事实的无能为力，以及面对政治理论时的完全困惑：我是如此沮丧，甚至不去参加投票。我试图做一个见证者、一个独立的旁观者，结果是无法超脱我所看到的事实。我见过太多的苦难。在内心深处，我觉得自己是受害者中的一员。而站在那样的立场上，我才找到了完整的自己。

电视的良知很大程度上可以用同样的词语来描述：关注受害者而非虚伪的政治修辞；拒绝区分好人的尸体和坏人的尸体（尽管美国人对越南的报道因没有做到这一点而声名狼藉）；做一个见证者，一个向全世界的良知关注者们传递坏消息的承载者。这就是20世纪80年代和90年代的道德国际主义，它与60年代的国际主义隔着一个疲惫不堪的世界。如果有人在1967年说，他拒绝区分美国人对人权的侵犯和北越人对人权的侵犯，他可能会同时遭到左派和右派的攻击。但既然北越人获得胜利之后紧接着是进一步的扩张战争，以他们留下的受害者为道德立足点去评判意识形态的这一做法，便压过了正义的喧嚣而吸引了更多的关注。

就像衣服有时尚，道德也有流行时尚。电视曾经跟随越南战争中的道德时尚，那确实不是电视创造出来的时尚。只有电视管理层相信电视让美国人不可能赢得战争。如果今天在电视中占据统治地位的伦理学是

不留下任何好的事情——只有坏事情的受害者——那么我们不能保证媒体不会向下一波道德时尚屈服。甚至存在一种危险，电视对事件原本健康的愤世嫉俗，可能倒转过来变成一种浅陋的厌世情绪。只有在受害者自身显然无可指责的时候，受害者伦理学才能产生移情作用。但在现代的内战中——20世纪80年代的黎巴嫩、90年代的波斯尼亚和卢旺达——平民和战士之间的区分常常模糊不清，邻居之间互相残杀，很难分清谁是无辜的、谁是有罪的。一开始身为侵略者的民族——例如塞尔维亚人——常常到最后变成受害者，本来是受害者的民族——克罗地亚人和穆斯林——成了侵略者。寻找无辜受害者变成一个徒劳无功的任务。散落在废墟之间的尸体似乎彻底表明更深的理解毫无必要：这里的人们陷入死循环，每一方都有完美的理由去杀戮对方，每一个理由都和对方一样疯狂。电视上的尸横遍野让人们从想要理解的尝试中退缩回去。

当移情找不到无辜的受害者时，良知在浅薄的厌世情绪中找到了安慰。“他们全都疯了”，由于这种反应一再出现，它消除了帝国式的西方和东方的两分法，即存在于西方的美德、温和、理性和存在于东方的狂热和非理性。在这里，厌世在所有场合中投下了健忘症的阴影：越南、福克兰群岛、“格林纳达入侵”、“沙漠风暴”，在这些地方，嘲笑东方狂热的同一种良知，发现自身陷入了犹如战争一般的狂热。

如果人们要理解现代战争，不仅要进入受害者的世界，也要进入枪手、施虐者、为恐怖辩护者的世界。对于这些人，“人类是拥有神圣不可侵犯权利的生物”这一理念只对自己人有效。在涉及其敌人和受害者时，这些人则会罗列有说服力的理由，完全拒绝把他们看作人类。恐怖世界不只躺在尸体之上，不只是那些后果，也存在于意图之中，存在于杀戮者的思维之中。面对具有深层说服力的杀戮意识形态理由，在道德厌恶中寻找避难所的诱惑确实很强。然而厌恶只是思想贫乏的替代物。作为道德厌恶的媒介，电视拥有令人不安的力量。作为暴力人群和他们希望受其关注的观众之间的道德中介，电视图像展示后果比挖掘意图更为有效，它更善于指向尸体，而不是解释为什么在某些地方暴力可以获

得回报。因而，电视新闻对于那种普遍的厌世情绪要承担某种责任，对轻易地放任狂热、愚蠢的犯罪行为和暗杀要承担责任，这种放任为我们时代一种危险的文化情绪提供了正当性，即认为世界已经变得过于疯狂而不值得认真对待的那种情绪。

Ⅳ

到现在为止，我提出了如下观点：以电视为媒介的道德移情拥有一段历史——道德普世主义在西方良知中的出现；这种普世主义始终与“亲属与朋友比陌生人更具有道德优先权”的直觉相冲突；20世纪道德普世主义的变形采取了与受害者站在一起的反意识形态和反政治的伦理学形式；这种伦理学所承担的道德风险是厌世，一种由于电视的视觉专注于后果而非意图而加剧的风险和诱惑。

现在我们要更密切地关注电视新闻本身，关注其体制选择的影响和观看者与它所描述事件之间道德关系的呈现。当我们说看电视是一个被动的经历，意思是说，在其他方面，我们不了解支配我们视觉的权威之本质是什么。电视新闻是一种最新的形式：我们想当然地认为半小时新闻已经有30年的时间，而其规范应当已经在我们的潜意识里落地生根。然而，随着熟悉程度的增加，这些规则变得更加明显，更多是一件文化讨论和拷问的事情。新闻是一种相当于小说或戏剧的体裁：它是一个视觉权威的体制，一种用秒表来控制的强制性的图像集合。电视新闻的很多规范传承自报纸和广播：国内新闻比国际新闻重要；新闻是一天之中“国家”和“世界”所发生的事情；昨天的新闻——如昨天的饥荒——不再是新闻；必须有一部分新闻是好消息，也就是说，广播可以在一个惨淡的世界中卸下某种加油助兴的责任了。对于这些现成的规范，电视采用了其中的两个：新闻必须都是视觉的，而且它必须适合15分钟、30分

钟和60分钟的形式。这些规范产生了一些臭名昭著的后果：哥伦比亚广播公司（CBS）每晚半小时新闻的整个脚本内容，与《纽约时报》头版四分之三的内容完全一致。晚间新闻是个大杂烩：宾夕法尼亚的龙卷风、波斯尼亚的枪手、曼彻斯特罢工的教师、英国王室出游萨福克郡、加利福尼亚医院里的婴儿心脏手术，全都交织冲撞在一起，按媒体的时间限制口述出来。而这种展现给观众的事件混乱堆积，似乎就是外部世界的混乱无序的体现。这种散漫性还混合了富有人情味的故事，它在所有媒体中的重要性不断增加。新闻在这方面的增长一度被理解成平民主义者对官方、政府垄断信息的强硬反抗。然而这种平民主义者对新闻价值的重新定义中包含了好奇、怪诞和娱乐，它摧毁了这种媒介形式自身的一致性，因此有思想的观众应当每晚至少问自己一次："为什么给我看这个东西？为什么是这个新闻？"

新闻作为神话之所以延续，因为它是在一个给定的时间阶段——通常是自上一次发布新闻之后——"国家"和"世界"发生的事情的图景。成千上万的人盯着屏幕，寻找他们作为一个民族社会成员或者一个世界公民之集体身份的各种现象。在民族和全球的"想象共同体"构建（数百万的单独的"我"在"我们"中寻找共同身份的神话）中，媒体正扮演着一个决定性的角色。这种虚构在于，所有事件都被描述成在某种程度上与"我们"有关。新闻编辑像是这个"我们"的口技表演者，提供一份作为"我们"应当知道的信息大餐；事实上，我们所知道的，只不过是符合这种媒介形式的视觉限制和时间顺序限制的东西。在这种循环过程中，新闻作为一种权威体制得到确立，它担当了一个拥有特权的国家机制的角色，即国家身份的承担者及其行动的把脉者。

然而，新闻并不只是一种权威体制，也是在利益群体和个人之间进行社会竞争的场所，这种竞争试图影响它们自身在正观看的"我们"眼中的"呈现"。针对"呈现"的斗争已经变得与针对权力的斗争一样重要；事实上，它已经成了权力本身进行利益斗争的特殊方式。19世纪我们称为"公共舆论"的战斗，是在范围相对受限、读者为中上层阶级的媒体之

间进行，现在已经变成在以社会异质多元的大众为受众的晚间新闻中争夺“覆盖面”的斗争。自从公众民意调查开始存在，并用于汇总个人对这种斗争的反应以来，自从这种民意调查受到当权者重视之后，针对有利于自己的媒体覆盖面的斗争成了选举、罢工和慈善运动的关键战场。在这个过程中，新闻决策的基本原则被放在公众的密切审视之下。政治舞台上的各方都指责媒体管理者存在偏袒，而他们面对这种压力，转而高度依赖于记者的公正性和中立性，但这常常意味着浅薄和过于疏离。

对于政治偏见的关注是媒体扭曲“我们”的源头，给新闻这种体裁自身留下了无法解决的扭曲效应。新闻是对社会身份的神秘描述，这种身份由在国际市场上购买和出售的商品构成。晚间新闻可以理解成一种市场，各种惊人的、可怕的图像争夺在新闻公告板上的90秒空位。恐怖的图像有市场，就像粮食和猪肚肉有市场一样，还有些人专注于生产和传播这种图像。道德机制可能会让人认为，这样一种悲惨图像的交易是不道德的。即使是在资本主义的文化中，仍有很多货物不被允许进行交易，比如司法和公共职位，但它们经常被交易。许多国家试图禁止下流色情图片的传播，但几乎没人想要限制对于人类苦难图像的交易。要禁止苦难图像的交易，可能不仅会排除令人不安的、有时极为残忍的镜头，还会排除许多西方艺术的杰作，包括戈雅[注]的《战争的恐怖》和毕加索的《格尔尼卡》。只要文化自身是一个在图像的生产者和消费者之间进行市场交换的过程，只要我们不认为任何人对这些图像的内容都有指手画脚的权利，我们的文化将始终必须面对从其他人的痛苦之中制造商品的道德模糊性。在电视上观看这种恐怖景象时，我们心底有一种令人不安的模糊性，它部分来源于我们知道自己正在消费其他人受苦受难的图像，我们与他们之间的道德关系是以一种消费关系为中介的。因此，窥视的羞耻与他人的苦难相关，它拥有某些不可改变的、内在于呈现自身的消费之本质当中的要素。

不过我们羞耻中的其他一些部分容易受到干预影响。晚间新闻充满杂乱无章的竞争，其结果是一堆混乱的悲剧和犯罪——这一分钟是阿富

汗，下一分钟是波斯尼亚，然后是卢旺达，或者堪萨斯的列车喋血事故——累积在一起，创造了一个极为庸俗的恐怖商品。新闻体裁的时间纪律，降低了在触及另一个人的苦难时所需要的最低道德要求：人们要花时间跟他们待在一起，花足够长的时间才能穿透分隔我们与他人的道德世界的自我专注和疏离的坚硬外壳。道德生命是一种观看的斗争——一个与想要否认自己亲眼看到、亲耳听到的东西的欲望的斗争。这种尊从自身感觉的斗争，是我们从偷窥到承担的转变过程的核心。在面对自身感觉的证词时，即便是野蛮的目击者也会发现自己逃到一种精神幻想之中：他们正在观看的东西不过是一场噩梦，他们终会从中醒来。

戈雅的《战争的恐怖》和毕加索的《格尔尼卡》借助我们亲眼做证的欲望来直面这种逃避，它们通过建立在美学形式上的恐怖，迫使旁观者感觉像是第一次观看。我们没有任何理由认为新闻媒体缺乏同样让真实成为真实、迫使眼睛观看的表现能力，缺乏承认它所看到之物的道德良知。然而，新闻每晚播出的节奏对这种观看有负面作用。由于是将各种不同故事混合在一起，由于要遵守时间的控制，新闻不可能留意人们看到的所有东西。最终，人们看到的只是新闻——它的个性，它选择和放弃的准则，它的权威声音。总之，新闻的主体是新闻自身：它描绘的是一种再现自身权威的方式。在这种对自身，对它的快速性、它庞大的新闻聚集资源和击败时间的能力的崇拜中，新闻以其表现风格将所有的现实变成90秒钟的练习题。

当电视新闻的潮流减少了全世界对同质商品的恐惧时，一种羞辱随之产生。在一种被大量的混乱控制的文化中，一定存在某些对现实——身体被击中、遭受虐待、受到侵害的真实瞬间——予以特别关注的行为，存在一个坚持让现实被看到的界限。人类学家会把这种行为称为仪式（rituals）。尽管人们常说现代文化已经很少有神圣的仪式了，但情况并非如此。它当然拥有自己的拜物教——金钱或者消费——而且，对于所有道德争论的表面喧嚣，它拥有一种广为认同的、给予人类个体特别尊重的信仰。个体拥有神圣的财产、权利和生命，这是一个被广泛认

可的理念，尽管这一理念在遭到破坏的时候比得到遵守的时候更令人瞩目。从事物本性来看，我们所居住的世界是否不再暴力、不再充满苦难，是不可能被决定的。看上去，较少引起争议的是，文化更难满足我们人类承担作为生物之尊严的需求，更难对人类的苦难和暴力经验给予应有的尊重。

如果电视观众想要道德抚慰，这种怀疑可能会回应，他们应该转向教堂：电视管的是新闻，不是虔诚；是信息，不是布道。神圣不是它的领域。如果事情确实如此，如果电视除了搜寻信息不会崇拜任何祭坛，这个回答已经足够了。如果媒体根本不需要对任何事物给予尊重，宣称电视应当对苦难给予某种尊重将是毫不相干的。然而，如果电视新闻公开坚持这种怀疑论的荣誉准则——一切皆不神圣——那么事实上它是在崇拜权力。电视是现代权威的教堂。例如，想想看，电视直播了1953年英国女王的加冕礼，直播了约翰·F.肯尼迪的葬礼，以及温斯顿·丘吉尔的葬礼、查尔斯王子和戴安娜·斯宾塞小姐的婚礼，还有总统的就职典礼。这些都是现代世俗文化的神圣时刻，电视设计了自己的语言修辞和仪式，将观众笼罩在一种重大时刻的神圣感觉之中：评论员安静肃穆的声音，对象征权力的制服和铠甲的爱慕关注，最重要的是一种不言而喻的推论，即正呈现于观众面前的是具有国家级重要性的仪式。

那么，如果电视能够将权力视为神圣的，我们要求它对苦难予以同等尊重就变得可行了。如果电视可以抛弃其日常安排，将其议程用于一次婚礼或一桩葬礼，那么我们可以要求它对于饥荒和大屠杀也如此。如果电视真的知道怎样将自己从新闻体制中解放出来，那么就有可能要求它重新考量新闻体制整体上的充分性。考虑“电视究竟是否应当有新闻”这样的问题，至少变得离乌托邦远了一点点。与一家优秀报纸对权力的阐释相比，根据电视记者自己的选择向世界提供90秒的片断是一个低级的次优选择。在自我怀疑和自我审查的时候，优秀的电视记者将承认，一般大众如果完全依赖他们提供的每晚新闻去理解世界，他们的获知将会极其有限。这些怀疑的逻辑也许应当进一步深入。电视确实在某

些事情上做得非常好。最好的纪录片有时候为道德视野获取了先决条件；它们迫使旁观者去观看，去摆脱陈词滥调的外壳，去面对陌生世界的所有神秘性和复杂性。新闻公告的时间模式，让即使最好的记者也几乎从未有做同样事情的机会。当一种媒介体裁的规则与那些想要最大利用它的人们的需求和意图存在这样的矛盾时，这种体裁将有可能一起粉碎。如果晚间新闻被杂志栏目或者纪录片特辑取代，一种尊重自身和它报道可怕事件的新闻主义的体制性条件将开始存在。这样一种新闻主义将被迫承担记者工作中最困难的部分——选择，极其严肃的选择。在选择报道时，它将会抛弃很多故事，而且它将改变对“故事是什么”的理解。它将会挑战已得到认可的新闻价值的定义：干预是通过在饥饿变成饥荒之前的干预、虐待变成大屠杀之前的干预、种族迫害变成大规模驱逐之前的干预、宗教冲突变成内战之前的干预，去挑战已被广泛接受的新闻价值的定义。换言之，它将要求在救护车到达之前到达现场。这样一种新闻主义也许能够挑战其自身形态中其他的强迫性特征：例如新闻编辑室里的经验法则，一个英国人、美国人或者欧洲人的生命——在新闻价值上——值100个亚洲人或者非洲人。当对恐怖图像的慷慨回应变得平淡，媒介自身正在促使产生一种国际认知，它对种种歧视越来越缺乏耐心。

毫无疑问，乌托邦。然而，我们至少要明白，希望这个乌托邦成为现实，是有道德基础的。不管愿不愿意，在陌生人遭受的苦难和那些存在于世界上少数安全地带的良知之间，电视已经变成主要的媒介形式。不管其管理者如何孜孜不倦地强调媒介的作用只是提供信息，他们也无法逃避其权力带来的道德后果。它不仅仅变成我们互相观看的方式，而且也成了我们互相肩负起对方命运的方式。如果它用以沟通这些关系的呈现体制让它们所描述的苦难蒙受羞耻，那么，其代价不仅仅要用羞耻来衡量，还有人类的生命。

---

1. “拯救生命”（Live Aia），1985年7月13日在英国伦敦和美国费城同时举行的摇滚音乐

演唱会，目的是为埃塞俄比亚的饥荒筹集慈善资金，全球100多位明星参加演出。

2. 比夫拉（Biafra），即比夫拉共和国，1967—1970年尼日利亚内战期间，在尼日利亚东南部由分离主义者建立的国家，1970年灭亡。战争造成大约200万人丧生。

3. 米歇尔·德·蒙田（Michel de Montaigne，1533—1592），法国16世纪人文主义思想家。

4. 皮埃尔·培尔（Pierre Bayle，1647—1706），法国思想家、启蒙思想先驱。

5. 约翰·洛克（John Locke，1632—1704），英国经验主义哲学家。

6. 朱迪斯·施克莱（Judith Shklar，1928—1992），美国政治学家、哈佛大学教授。

7. 巴托洛梅·德·拉斯·卡萨斯（Bartolomé de las Casas，1474？—1566），西班牙多明我会（Dominican）教士，致力于保护西班牙帝国统治下的印第安人，控诉殖民者的残暴。

8. 早期教父（early church fathers），指基督教会初期的教会作家。

9. 托马斯·阿奎纳（omas Aquinass，约1225—1274），中世纪基督教神学家。

10. 莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961），法国哲学家，存在主义代表人物之一。

11. 罗兰·巴特（Roland Barthes，1915—1980），法国社会评论家、文学评论家。

12. 罗伯特·麦克纳马拉（Robert McNamara，1916—2009），美国商人及政治家，曾任美国国防部长（1961—1968）、世界银行行长（1968—1981）。他担任世界银行行长期间，致力于消除贫困，大幅增加对贫困国家的贷款。

13. 弗朗茨·法农（Frantz Fanon，1925—1961），法国马提尼克作家、散文家、心理分析学家、革命家，他鼓吹以暴力反抗殖民统治。

14. 原文为法语mot d’ ordre。

15. 福音派是基督教新教的一个流派，在英国18世纪反对奴隶贸易的运动中，福音派发挥了重要作用。

16. 保加利亚惨案，1876年，奥斯曼土耳其帝国镇压保加利亚人民起义，屠杀居民上万人。英国自由党领袖格拉斯顿对土耳其的暴行和英国保守党政府维护土耳其政府的立场予以猛烈抨击。

17. 次等种族（lesser breeds），语出英国诗人约瑟夫·鲁德亚德·吉卜林（Joseph Rudyard Kipling，1865—1936）的诗歌《退场赞美诗》（Recessional），其中有“毫无法纪的次等种族”（lesser breeds without law）之语，该诗是吉卜林1897年为维多利亚女王登基50周年所作的颂歌，被认为较为典型地反映了吉卜林的帝国殖民思想。

18. 里加（Riga），拉脱维亚首都。

19. 埃塞俄比亚人口中，基督教徒主要居住于西部高地，穆斯林则聚居于低地，泰格里翁人是境内主要族群之一。阿法斯与吉布提的前身为法属阿法斯和伊萨领地。

20. 压力团体（pressure group），指为确保自身利益而对政府施加压力的团体，其可以与执政集团相抗衡，对政府决策造成一定的影响。

21. 基加利（Kigali），卢旺达首都。

22. 唐·麦库林（Don McCullin），1935年出生，英国最著名的战地记者，参与报道了20世纪下半叶全球几乎所有的主要战争。

23. 弗朗西斯科·何塞·德·戈雅（Francisco Jose de Goya，1746—1828），西班牙著名画家。

2
微小差异的自恋

I

米尔科维奇（Mirkovci），1993年3月，凌晨4点。米尔科维奇是克罗地亚东部的一个村庄，它因1991年9月到1992年1月间的塞尔维亚—克罗地亚战争而一分为二。全面的民族战争已经向南转移到了波斯尼亚，但在这里，每天晚上，在环绕米尔科维奇的战壕里，塞尔维亚人和克罗地亚人武装仍旧用小型武器进行交火，偶尔会互相发射火箭炮。我在一座农场的地下室里，这里现在充任当地塞族武装的指挥部。克罗地亚人大约在250码（约230米）以外，在黑暗中的什么地方。

这是一场村庄战争，交战的双方从前都是邻居。负责放哨的塞尔维亚人——绝大多数是疲惫的中年预备役军人，他们大多宁愿躺在床上——过去都是跟克罗地亚人一起上学，附近地堡里的那些人一样，他们疲倦不堪，可能也同样是中年人。战争之前，他们上同样的学校，在同一家工厂工作，跟同样的女孩子约会。据南斯拉夫1990年进行的国民调查显示，在离这里20英里（约32公里）远的武科瓦尔（Vukovar）镇以及附近的村庄，跨民族婚姻的比例高达30%。差不多四分之一的人口宣称自己的国籍是南斯拉夫，也就是说，他们既不属于克罗地亚、塞尔维亚，也不是穆斯林。

这座农场的屋子里大约有十几个战士。时不时地，他们中的一个人肩上扛超长枪，深一脚浅一脚地走进狭长的、穿越花园和晾衣绳的壕

沟。其他人坐在行军床上休息，闲聊，抽烟，打瞌睡，清理自己的武器。绝大多数人都是预备役人员，但有一个叫柯比（Chobi）的民兵，戴一顶黑色的绒帽，帽子上绣着一句箴言："塞尔维亚：自由或死亡。"他在民用无线电台上呼叫一个老朋友。"乌斯塔沙[注]，"他逗对方说，"你还和那个女孩在一起吗？"克罗地亚人回答："我为什么要告诉你？切特尼克（Chetnik）[注]的变态。"玩笑继续着，然后他们挂断了通话。看上去他们大多数晚上都会通话。

当他们打瞌睡、玩牌、清理武器的时候，我跟他们坐在一起度过了几乎整个晚上。我想要了解邻居是如何变成敌人的，从前有许多共同之处的人最终是如何除了战争之外不再有共同语言的。我在许多地方看过这种过程发生，比如阿富汗、卢旺达、北爱尔兰，我发现无论在哪里，它都令人困惑。我从未接受过那种认为民族主义战争是部族仇恨和古老敌意爆发的说法。萨缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）一类的理论家也许想让我相信，在米尔科维奇的后花园中有一条横亘着的分裂线，地堡里的克罗地亚人代表的是西方的罗马天主教文明，而附近的塞尔维亚人代表的是东方的拜占庭、东正教和斯拉夫文明。当然，那是多数自我吹嘘的理论家们看待这次冲突的方式。但此刻在米尔科维奇，从底层的视角来看，我看不到这个文明的分裂线，看不到被分隔开来的地理板块。这些想当然的隐喻需要给出解释：从前对他们属于对立文明的想法一无所知的邻居，是如何开始思考——以及憎恨——这些词语的；他们是如何中伤乃至妖魔化从前被他们当作朋友的人的。简而言之，相互恐惧的种子是如何在共同生活的土壤中一粒一粒种下的。

在我邻近的铺位上，一个结实、精悍的中年男人斜靠着墙，他穿着迷彩作战服，有一双明亮、精明的眼睛，留着时髦的浓密胡子。我带着某种伪装出来的天真，大胆地说出想法：我没法区分塞尔维亚人和克罗地亚人。"是什么让你们认为你们是如此不同？"

他看上去不屑一顾，从卡其布夹克的口袋中掏出一个香烟盒："看

到这个了吗？这是塞尔维亚香烟。在那边，”他做个手势指着窗外，“他们抽克罗地亚香烟。”

“但它们都是香烟，对不对？”

“外国人什么都不懂。”他耸了耸肩，又回去擦他的红旗牌（Zastovo）冲锋枪。

但我问的问题困扰着他，所以过了几分钟之后，他把枪往我们之间的铺位上一扔，说：“看，事情是这样。那些克罗地亚人，他们自以为比我们优秀，他们想当绅士，觉得自己是高贵的欧洲人。我要告诉你，我们不过都是巴尔干的狗屎。”

一开始他告诉我，克罗地亚人和塞尔维亚人毫无共同之处。从抽的香烟开始，他们的每一件事情都不相同。一会儿，他告诉我克罗地亚人的真正问题是他们认为自己“比我们优秀”。最后，他得出结论：我们实际上毫无区别。

是的，他说的话体现出文明的对立，但这些话是神话和经验、幻想和现实之间一次含糊不清的对话的一部分。仿佛是民族主义的神话（塞尔维亚人和克罗地亚人是泾渭分明的民族，没有任何共同之处）与这个男人的生活经验（他与他的克罗地亚邻居事实上并没有那么大的区别）在做斗争。两种平行的意识——政治的和个人的——共存但并没有相互面对。在他心中的某个地方有一小片疑云，它可能导致质疑甚至否认，但没有报纸，没有广播，没有其他话语能让他的怀疑得到确认，并找到跟他有类似怀疑的其他人。所以矛盾冲突在他的头脑中萦绕。晚上守夜的时候，他紧张而无眠地等待下一轮炮击。开枪射出一些子弹也许是缓解紧张的一种方式。他可能会诅咒，见鬼去吧。他们不值得我思考。让事情简单一点。至少，暴力可以做到这一点：它让事情变得简单。

关于这个男人的民族身份，没有什么是永恒不变的。它不是某种由

历史和传统形成的原生本质，潜藏着、等待着将他带入战争。对他来说，身份首先是一个关系词汇。一个塞尔维亚人，是某个不是克罗地亚人的人。一个克罗地亚人，是某个不是塞尔维亚人的人。但如果差异是关系性的，那么它不过是一个空洞的同义重复。我们不是我们不是的人。那个精悍的塞尔维亚战士只是无法告诉我他在为什么而战斗，除了他自己的生存以外。但生存并不能完全解释他在这里的原因，因为他完全了解，直到几年前，他的生存并无问题。怎么会变成这样，为什么他现在生活在一个恐惧的团体之中，一起仇恨地对抗另一个充满恐惧的团体，这对他根本是不可思议的，对我而言也是如此。

民族主义的意识形态试图填充他内心的这种空虚，试图给徒步士兵们一个战斗和死亡的理由。但不管这个塞族人在广播里听到什么或是在当地报纸上看到什么，都不能吞没由其自身的经历所形成的身份。在民族身份和个人身份之间的匹配并不完美。戴黑色绒帽的民族武装分子可能是虔诚的信徒，但普通人——像他一样的民族战争的徒步士兵——模糊地、有时痛苦地感受到，他们亲眼所见的东西和他们被教导要相信的东西之间存在巨大差异。

民族主义并不仅仅是“表现”一种预先存在的身份，它还“建构”了一个新的身份。对于世界这一部分的历史，我们不能坚持说民族对抗过去只是在等待着，就像岩浆在火山之下等待一次板块的移动，等待一条砰然分开的裂缝。将塞尔维亚人和克罗地亚人称为族群，完全是人类学术语的滥用：他们说的几乎是同一种语言；他们源自南巴尔干斯拉夫人的同一个民族血统。他们之间存在不同，尤其是在家族姓氏方面，但这些差异对于外人而言，几乎是察觉不到的。粗略地看，你根本没法将他们区分开。即使我们容许自己管他们叫民族群体，这个男人相信在卷入战争之前自己一直就是的那种塞尔维亚人，并不是他在战争之后变成的塞尔维亚人。在战争之前，他可能认为自己是一个南斯拉夫人、一位咖啡馆经理或一位丈夫，而非塞尔维亚人。现在，他坐在这个农场的堡垒之中，两百多米以外就是有可能杀死他的人。对于他们，他只是一个塞尔

维亚人，不是邻居，不是朋友，不是南斯拉夫人，不是从前在足球俱乐部里的队友。因为对于他的敌人而言，他只是一个塞尔维亚人，所以对于他自己，他也变成“只是一个”塞尔维亚人。

民族主义是一种虚构：它要求你自愿放弃怀疑。相信民族主义的虚构就是要忘记某些现实。在这个塞尔维亚战士的例子中，发生的事意味着他忘记自己曾经是另外一个战壕里人们的邻居、兄弟和朋友。但民族主义是如何“建构”/创造身份的呢？民族主义是如何重新打造这个特定男人的身份呢？我们需要发现一种叙事，可以解释如何在利益的共同体之外创造出恐惧的共同体，一个可以在像米尔科维奇这样的地方，在深达人性的层面，把国家权力的崩溃和民族主义狂热的崛起联系在一起的叙事。

II

从1945年到1991年，邻居们共同居住在一个被称为南斯拉夫的国家。在塞尔维亚人和克罗地亚人之间存在差异——一个是东正教的，一个是天主教的——他们之间还有一个相互憎恶的历史，有“二战”期间克罗地亚乌斯塔沙在克罗地亚迫害少数民族塞尔维亚人的鲜明记忆。有一个由铁托（Tito）主导的国家，通过威吓和在民族群体之间呼吁“兄弟友谊和团结”来巩固权力。民族战争发生于1941—1945年间，战争遭到了计划性的镇压，而铁托尽其最大努力防止任何一个民族垄断联邦国家机构，不过到最后，塞尔维亚人在南斯拉夫国防军中占据了绝大多数领导职位。这种“分而治之”的策略，跟“兄弟友谊和团结”的号召一样，确实都拥有某种民众合法性。许多20世纪六七十年代的南斯拉夫人真诚地相信他们已经将民族仇恨抛在脑后。对民族差异的强调——例如，克罗地亚民族主义者的要求——遭到了压制。到1990年，受到“二战”伤害的一

代开始走向死亡，过去的毒药正在被过滤、消除。在一个像米尔科维奇这样的村子里，“兄弟友谊和团结”确实意味着大量的民族联姻，尽管塞族人和克族人进不同的教堂，但他们在当地的机构中一起工作，其中最重要的是警察局。如果你遇到麻烦，如果有人偷走了你的车载电台，警察不会上来先问你的国籍。你不一定能够得到高效的处理过程，但至少不会遭受民族歧视。

随后，铁托于1980年5月去世。一个国家的合法性依赖于某一个人的魅力，当这个人去世的时候，国家只可能分裂。铁托是最后的哈布斯堡（Hapsburgs），是南巴尔干半岛最后一个拥有合法性、能让分而治之的策略奏效的统治者。在铁托死后，权力开始从各共和国的共产党精英核心扩散。但这些精英现在感觉到自身权威的合法性正遭到侵蚀。没有了铁托，他们不过是腐败的民族庇护网络。到1989年，东欧政治体制的崩溃将他们置于恐慌边缘，急于寻找合法性。1989年之后，在整个东欧，各国共产党试图将自己转变成社会民主主义的选举机器。他们的行动是一场闹剧，但不管他们如何虚伪，这确实有助于创造这些国家所需要的选举体制—— 一个“正常的”（也即多元化的）政治体制。这就是东德、匈牙利、乌克兰和波兰的前共产党人选择的道路：他们接受民主的本土化，呼吁作为个体投票者的公民支持他们。问题是，这种自由主义的公民前景在南斯拉夫是可以获得的，为什么却从未能落地生根？为什么南斯拉夫的精英们甚至对民主的闹剧也无能为力？因为要求自由政治选择的呼声应当是非常强劲的。铁托允许南斯拉夫人旅行，他们带回来自己看到的、听到的关于民主的观念。南斯拉夫人享有的是东欧最为自由的公民社会，拥有反对派媒体，有像贝尔格莱德圈[注]之类的哲学讨论群体，有活跃的咖啡馆生活、艺术、戏剧和电影。回头追溯，似乎很清楚，这种公民社会的相对自由事实上正是其软弱性的来源。反对派的生存是基于容忍；在其内心深处，它知道这是铁托的一种精明的放任。它是一种文化上的反对，不是政治上的反对，它从来没有以明确的民主派立场挑战这个体制。幻觉在于，在铁托统治下，情况似乎比东欧其他地方好，这种幻觉团结了反对派，防止它发动人民成为公民。在邻近的捷

克斯洛伐克，警察镇压严厉得多，让反对派觉得对当权者毫无指望；让他们明白，南斯拉夫人享有的那种文化自由毫无意义，除非他们也享有政治权力。南斯拉夫反对派从未从——用蒂莫西·加顿·艾什[注]的话说——“逆境的作用”（uses of adversity）中获益。铁托的相对纵容令反对派软弱无力。他们未能找到一个切实可行的跨民族的号召口号来替代“兄弟友谊和团结”。到1990年，超过四分之一的南斯拉夫人确认自己的身份是“南斯拉夫人”。这是反对派有可能动员起来的在所有加盟共和国中捍卫多民族政治的选民群体。但到那时，政治上变得如此割据，共和国各自为政，以至于其中各共和国的公民反对派从未能团结在一起，共同捍卫公民价值，反对将国家分裂的种族民族主义。到那个时候，东欧政治体制正在崩溃之中，当时的英雄是在这种政治体制之下遭受迫害的人们，在南斯拉夫这些人是像克罗地亚的图季曼（Tudjman）[注]这样的民族主义者。

20世纪中期，在铁托死后位居高层的共产党精英意识到，领袖的离去、内部的衰朽，要求他们发明一种新的话语去吸引大众。即使在一党制国家，一种新的话语对于动员公众也是必要的。在多山的科索沃（Kosovo）西南地区，塞族人已经逐渐减少，成了少数民族，这一现实给塞尔维亚领导人米洛舍维奇（Milošević）恰好提供了一个战斗的呼唤。阿尔巴尼亚族占人口的90%，他们正要求独立，或者与邻近的阿尔巴尼亚合并。塞尔维亚人本来可以接受少数民族地位，如果科索沃在塞尔维亚人的想象中没有占据这样一个中心地位的话：科索沃是他们最古老、最漂亮的中世纪教堂所在的地方，科索沃的田野是他们于1389年与土耳其人的重大决战发生的地方，战役导致土耳其帝国长达五个世纪的占领。直到20世纪80年代，大多数塞尔维亚人对他们在落后的科索沃的亲戚们的状况漠不关心。但在科索沃纪念战败500周年[注]的仪式给米洛舍维奇提供了机会，他宣称科索沃是塞尔维亚民族生命的心脏地带，罔顾几乎没有什么塞族人住在那里的事实。

米洛舍维奇是否真的将科索沃放在心上，颇为可疑。对于他而言，

民族主义的煽动是一种语言的游戏，是在后铁托主义继承战的不确定世界中，寻求在选战中生存下来的修辞策略。他显然惊讶于自己碰巧获得了一个取胜的模式。在一次与科索沃塞族人的集会中，塞族人对阿尔巴尼亚族人要求独立或自治表示抗议，米洛舍维奇显然是即兴地评论说："他们永远不能再殴打你们。"是阿尔巴尼亚族人而不是塞族人受到米洛舍维奇的警察的殴打，这个评论显然是颠倒事实，但它确实触及了塞族人自怜的深层心弦：一个受苦受难的民族，曾经为反抗土耳其人、为自由而战，曾与奥地利人作战，一度遭受乌斯塔沙的迫害，一度遭到铁托——一个克罗地亚人——的限制，防范它在南联盟中占据垄断地位，现在在自己的心脏地带正遭到穆斯林多数族群的迫害。这种混杂了真诚的悲痛和自怜的狂热的易燃物被米洛舍维奇的言论，被他随后取消科索沃自治而将其重新纳入塞尔维亚共和国的行动点燃了。而且，在20世纪80年代中期，塞尔维亚的自怜及其历史庄严梦想的受挫，与日渐加深的经济危机交织在一起。将塞族人重新统一在一个国家之内的民族主义梦想，不仅提供给统治精英一个选举动员的话语，还提供了一种视线的转移。这是一种幻想的政治，引领人们远离现实问题，比如塞尔维亚正在加剧的经济危机和南巴尔干的顽固落后。大塞尔维亚的幻想也是另一层次的幻想。由于塞尔维亚人口在邻近共和国的分散，重新统一塞尔维亚人（或者同样的任何民族群体）的计划要想达成，只有通过强制人口转移，以及种族清洗。

塞尔维亚扩张的意义对于邻近共和国的精英们来说一目了然。南斯拉夫的每一个加盟共和国都开始要求拥有自己的国家，他们这样做了，于是每一个共和国中的少数民族开始怀疑："现在谁可以保护我们呢？"这是我那个塞族战士现在问他自己的问题。当克罗地亚在1990年走向完全独立的时候，他看到新的克罗地亚政府解雇了当地警察局中的塞族人。民族正义的前景就在眼前，不管克罗地亚民族主义者如何否认，他们确实倾向于将克罗地亚的塞族人从联邦共和国的一个奠基性民族贬低为服从多数民族统治的少数民族。在其新宪法中，新的克罗地亚不是把自己称为克罗地亚民族的国家么？他们将那些住在克罗地亚但不

是克族人的人置于何地呢？

这种黎明前的顿悟是整个故事的转折点。无论在哪儿，跨民族的包容取决于力量的均衡。少数民族与多数民族和平共处的条件，是多数民族不利用其优势将国家机器变成民族偏袒或者民族正义的工具。在南斯拉夫的情况下，替代性的自由主义选择——没有任何一个这样的民族群体拥有集体权力或者特权，所有的个体拥有同等的权利——无法得到。对于克族人，民族独立意味着在克罗地亚的塞族人是从属性的少数民族。正是对受控制的恐惧在塞尔维亚人的意识中灌输了狂热。那个塞尔维亚战士也许在塞族人的报纸上读过关于克罗地亚人在“二战”中对塞族人犯下暴行的报道，被称为亚塞诺瓦茨（Jasenovac）的集中营只有45英里（约72公里）远。他从前听到过一些，但现在才开始关注。现在暴行的故事开始产生一种集体自怜的神话，渗透进他的自我描述中。第一次，这个精悍的塞尔维亚预备役人员开始思考：我不能相信我的邻居，细想一下，我们一直都是不同的。自从他自己的洗礼之后，他从未去过东正教堂做礼拜，但现在他想起来了，毕竟，“我们”是东正教徒，“他们”是天主教徒。当塞尔维亚来自贝尔格莱德的广播和米洛舍维奇的电视台一再告诫他，塞族人只有在自己的国家中才安全，他开始认为，他们是对的。到1990年末，可以看到铁托主义国家在他身边分裂：在当地的警察局，所有塞族人都被解雇了。他所在地区的镇议会被忠于弗拉尼奥·图季曼的政党的克罗地亚人小组接管，在克拉伊纳（Krajina）塞族人——在克罗地亚的塞族人被这样称呼——中流传谣言，说克罗地亚人正在储备武器，在夜间秘密训练，为他们宣布完全独立的那天做准备，而贝尔格莱德派出坦克作为报复。在这个时候，塞尔维亚地方军阀——绝大多数是从前的警察或者军人——开始出现，他们告诉他，铁托死了，克罗地亚人正在接管权力，你什么也不是，只有我们能保护你。很快他就开始为军阀做事了，整夜整夜地在废弃的农场房子里跟从前他称作朋友的人交火。在三年的时光里，他已经被穿越回到了400年前的封建世界晚期、欧洲民族国家还没形成的时候。三年的时光，他被从文明时代——从跨越民族的容忍和包容——穿越回到了霍布斯式的民族战争

世界。

注意这里的因果顺序：首先是占支配地位的国家的崩溃，然后是霍布斯式恐惧，之后才是民族主义狂热以及紧随其后的战争。首先发生的是国家的解体，然后是民族主义狂热，普通人中产生的民族主义情绪是政治瓦解的第二结果，是国家秩序及它带来的跨民族包容的崩溃的反应。民族主义产生了恐惧的共同体，即相信他们的安全依赖于依此信念团结在一起的群体。在感到害怕的时候，在“现在谁能保护我”这个问题的唯一答案变成“我们自己人”的时候，人民变成了“民族主义者”。

这里，我试图做的是讲述一个故事，它将上层和下层——精英和人民——联结在一个共同的叙事之中。但仍然存在一个重大的困惑，如果霍布斯式的恐惧解释了为什么邻居变成敌人，那什么能解释此前让身份可以互相渗透的迁徙开始遭到封闭呢？人们是如何开始将自己看作塞族人或者克族人而排除了其他所有可能呢？过去大约50年里，身为塞族人或是克族人，对于身为南斯拉夫人而言是第二位的身份；有时候它甚至是排在第三或者第四的位置，排在身为工人或是母亲之后，或者是任何组成我们归属范围的其他身份之后。民族主义拒绝多元归属的可能性，它坚持民族身份是首要的，凌驾于其他任何忠诚之上。但它是如何做到的呢？这里我们需要采取理论上的迂回，更为仔细地考虑其差异自身，询问差异——始终是比较性的、关系性的——如何随着这种突变而改变。

III

至少是从《创世记》开始，从兄弟到敌人的转变就困扰着人类的想象力。因为《创世记》的人类故事不是开始于陌生人之间而是兄弟之间的谋杀。[注]恰恰是因为他们之间的差异如此微小，以至于罪恶的根源仍

然如此神秘。兄弟之一是牧羊人，另一个是地里的农民。两人都向上帝献祭，一个得到了上帝的欢心，另一个没有得到。我们不知道为什么上帝的赐福如此偏心。上帝只是告诉那个失望的哥哥，他必须满足于自己的命运，不要挑战天意神秘莫测的偏爱。

再一次不知道是因为什么原因，哥哥拒绝服从上帝的决断。对上帝不公的愤怒，以及对弟弟莫名其妙好运的嫉妒，在这两者的共同折磨下，哥哥把弟弟哄骗到一片田地。在那里，他徒手或是用某种未知的武器夺走了弟弟的性命。不用说，上帝在看着他。遭到指控的时候，该隐拒绝认罪，而且否认了他的人类亲情：

“难道我是我弟弟的看护人吗？”

值得注意的是，该隐并没有因为他的罪行而被消灭，而是成了伊甸园东方的放逐者和流浪者。在那儿，他成为各个民族的创始人，由于他的权威开始于一次谋杀，罪恶和反罪恶在复仇逻辑的可怕沉沦中展开。“若杀该隐，遭报七倍，杀拉麦，必遭报七十七倍。”[注]正是这个逻辑让上帝觉得如此恶心，以至于他决定要让洪水淹没世界，只留下诺亚和他的动物群体。

圣经学者雷吉娜·舒瓦茨（Regina Schwartz）[注]在其精细的研究中，发现了是什么让这个故事如此神秘：上帝仁慈的稀缺。为什么他不能同时降福于该隐和亚伯呢？为什么必须选择一个人而排除另一个呢？为什么两者相同的时候，有一个必须被驱逐出去呢？她认为，这是一神教信仰体系的逻辑。“稀缺”，她写道，是“作为一个单一性原则隐码（encoded）在《圣经》之中（一个土地、一个人民、一个民族），隐码在一神教的思维之中（一个神灵），它成了一种以暴力驱逐为威胁的排他性忠诚要求”。上帝之下的一个民族：民族主义的排他性动力似乎来源于这样的理念（尽管我们并不精确地了解）；只有一个民族会被选中，只有一个兄弟能够得到恩宠，而其他所有人必须在该隐的印记下受

到折磨。更进一步，选举和暴力紧密相关，因为选举的自我正义总是笼罩在恐惧的阴影之下，害怕同样可能被打上该隐的印记。最好是在其他人身上打上该隐的印记，以免它被钉在自己的额头上。

但该隐和亚伯的故事并不只是关于上帝仁慈那令人困惑的稀缺，不只是人类确信（或担忧）上帝如果神秘地赐予仁慈，也有可能同样神秘地将其收回。在最简单的层次上，它也是关于兄弟，关于兄弟比陌生人更强烈地互相仇恨的悖论，关于在共同性之中激发的情绪比纯粹、根本的差异引起的情绪更为暴力的悖论。在《创世记》的一些短诗中，同一血缘的两个人最终互不承认对方是骨肉同胞。该隐的故事似乎想说，在其最简单的层面上，没有比内战更野蛮的战争，没有比最亲近的亲属之间的仇恨更棘手的仇恨。

Ⅳ

第一次世界大战临近结束的时候，在一种忧郁的厌世情绪中，西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）开始将注意力转到群体侵害现象，具体是转向一个他在临床实践中观察到的难题。1917年，在写作论文《处女的禁忌》（“The Tatoo of Virginity”）时，他捎带观察到：“恰恰是原本类似的人们之间存在的微小差异，构成了他们之间产生冷淡和敌对情绪的基础。”他继续写道：“追寻这种思想，以及这种‘微小差异的自恋’产生的敌意，将是引人入胜的，在每一种人类关系中，我们都看到这种对抗友情、压制所有人都应当互相爱戴的律令的敌意。”

人类要洞察自己的身份，那些区分他们的边缘性的“微小”因素似乎比他们拥有的共同因素还要重要。马克思称为“类存在物”（species being）的东西——我们作为人类成员的身份——相对来说无足轻重。除了一两个染色体以外，男人和女人拥有共同的基因传承，不过，始终

是差异而非共同性更为引人注目，以至于无可置疑的共同特征——如脑容量——被诠释为不平等，尽管所有证据表明的事实都与之相反。令弗洛伊德困惑的是，为什么这种分化过程伴随着如此大量的焦虑。为什么男人的身份取决于将女人想象成一种不仅是欲望也是恐惧的对象？“也许这种恐惧是基于男人和女人不同的事实，”弗洛伊德写道，“永远不可理解，神秘，陌生，以及因此产生的显然的敌对。男人担心被女人弱化、被她的温柔感染，然后显示出自己的软弱。”陌生，并由此产生敌意，那么为什么微小差异是陌生的，并因此是带有威胁性的？

五年后，弗洛伊德回到“微小差异的自恋”，在《群体心理学与自我分析》（*Group Psychology and the Analysis of Ego*）中，他的分析从性别转向群体差异。他写道，即使在关系亲近的群体中，“友谊、婚姻、父母和孩子之间的关系”，敌意和猜疑的情绪也会与人类的亲属亲情展开竞争。在这里，“物种身份”和长期的情感纽带也不足以完全克服敌对的情绪。同样的现象在社会和民族之间也可以观察到。人类群体之间的关系越亲近，他们相互之间可能产生的敌意就越强烈：

> 就两个毗邻的城市来说，一个是另一个最忌妒的对手；每一个小州都蔑视地看待其他的州。密切相关的民族彼此疏远；南部德国人不能容忍北部德国人，英格兰人恣意中伤苏格兰人，西班牙人看不起葡萄牙人。我们不再感到吃惊的是：更大的差异会导致几乎无法克服的反感，诸如高卢人对日耳曼人、雅利安人对闪米特人、白色人种对有色人种的反感。(注)

当弗洛伊德将分析扩展到包括民族和种族差异时，他似乎混淆了重大差异和微小差异之间的区别。认为某些人类差异，如民族和性别，本质上比其他差异如阶层或国籍更为重要，这似乎是一种错误。民族和性别差异与将男人、女人以及不同民族的人联系在一起的决定性的基因共同性相比，当然是较为微小的，但当作为权势和身份的标志时，它们变

得举足轻重。只有当成为一种特权的时候，只有当它们变成压迫的基础的时候，某种人类的差异才会变得重要。权势是将微小变成重大的载体。

而且，从外界看上去像是微小差异的东西，从内部来看的话，可能会感觉到一种重大的差异。抛开它所有的偏颇之处，弗洛伊德的区分仍可以帮助我们观察，从中立的外部观察者的角度衡量，在毫无关系的群体之间，与其文化、历史或体质差异的规模相比较的敌意和不宽容的程度。事实上，这些差异对外部人士显得越微小，它们在内部人的互相自我界定中就显现得越重大。

对于弗洛伊德，这种对抗性的自我界定与“自恋”联系在一起：

> 在人们对于不得不与之相处的陌生人产生的毫无掩饰的反感和厌恶中，我们可以认识到自爱即自恋的表现。这种自爱是为了个体的保存，似乎任何背离他自己的特定发展路线的出现，就意味着对这种路线的批评以及对这种路线进行改变的要求。(注)

弗洛伊德的分析重点是我们对自恋和攻击性之间矛盾关系的关注。正是因为在群体之间的差异微小，它们才必须表现得具有攻击性。两个群体之间的差异越不显著，双方就越要努力将那些差异说成是不容置疑的。而且，将一个群体团结在一起所需要的攻击性不仅是对外朝向另一个群体的，而且也是对内的，致力于清除将个体区别于群体的差异。弗洛伊德说，个体要为群体归属付出心理代价。他们必须将攻击欲望转向反对自己的个性。例如，为了将自己的身份融入塞尔维亚国家，那个徒步战士必须压制自己的个性以及他与从前克罗地亚朋友们的共同联系的回忆。他必须对自己采取某种暴力，让自己套上一张仇恨的面具。

从弗洛伊德稍稍扩展推论，我们可以将民族主义视为一种自恋。一个民族主义者接受一个民族的中立性事实——他们的语言、习惯、文

化、传统和历史——将这些事实转变成某种叙事，目的是阐发一个群体的自我意识，让他们认为自己是一个拥有自决权的民族。换言之，一个民族主义者接受“微小差异”——他们自己是无关紧要的——将它们转化为重大的差异。为此目的，传统被创造出来，一个光荣的过去被镶上金边、粉饰一新，给公众享用。一个也许从未想过自己是一个民族的民族，突然开始梦想自己是一个民族。将民族主义看作是某种自恋形式，揭示了民族主义议程中的投射性和自尊特质。民族主义是一面扭曲的镜子，信徒们从中看到的是其简单的伦理、宗教或领土的属性转变成光荣的属性和特质。尽管弗洛伊德没有确切地解释这是如何发生的，但对自我的系统性的高估，导致系统性地贬抑陌生人和外部人。用这种方式，自恋性的自尊依赖于不宽容并因此加剧了不宽容。

再一次，差异事实本身是中性的：关于民族、人种和性别之间的对立，并没有什么基因密码。如果在民族群体之间有某种形式的政治安定、某种支配性的国家确保所有人各安其事而不用担心自己的安全的话，语言、传统和历史的差异可能是相对不重要的事情，在和平条件下，民族边界可能发生相当程度的模糊。人们将以个人特征而非种族作为自己身份的核心。他们首先是丈夫或妻子、爱人或朋友，其次才是一个群体的成员。

但既然身份是关系性的，任何一个群体中的群体自豪的激活，必然也会相应激活其他群体。最初，只要有一个国家能够保证双方的安全，群体之间的自恋竞争可能采取相对纯洁的形式。没有挑衅意图，只有群体自豪觉醒的游行、行军、演讲，可能只会引起另一方的模仿展示。一旦这些群体自豪的展示开始包括对领土的要求、自决的要求或对旧有悲哀和伤害的重温，自恋的循环就开始超越模仿，进入对抗。

自恋者凝视的特殊性在于，对他者的抬眼一瞥，只是为了确认其差异。然后它就将目光收回，将其凝视放在自己身上。它与对方并没有任何实际意义的接触。自恋者的焦虑主要体现在消极的自我专注之中。自

恋者不关心其他人，除非其他人的反应一定程度上触及他。差异如果未能在自恋者的自我观照中确证自恋，这种差异将被他拒绝。

在原始希腊神话中，那喀索斯（Narcissus）是消极自我专注的原型。他凝视自己在水中的倒影，日渐消瘦，遗世独立。弗洛伊德并没有解释为什么这同一个自我专注的人物会突然从他的凝视中苏醒过来，攻击那些破坏了他的沉思的人。但通过将自我专注与侵略能力联系在一起，弗洛伊德确实帮助我们发觉在自恋和民族主义的不宽容之间的联系。不宽容的人没有任何积极性去了解他们决定蔑视的人。弗洛伊德帮助我们将这种封闭思维形式视作一种自恋性的防卫，将不宽容视作一种指向自我的体系，自恋者利用外部世界只是用来确证他的基本信仰。正是对不宽容的自恋性投入，让它对理性争论的反应特别迟钝。在那个塞尔维亚人的堡垒中，我听到预备役军人说不喜欢与克罗地亚人呼吸同样的空气，不喜欢跟他们同处一室，他们有某种令人不安的肮脏。而这是来自仅仅两年前甚至从没想过他们呼吸的空气是属于某个群体或其他群体的人们。

V

但我们太超前了，因为只有在这个过程的后期，当两个群体已经互相将对方描绘成敌人的时候，才会产生这种自恋性的冷漠。在第一阶段，更多的是身份的矛盾、冲突，差异的感情对抗认同的感情——这正是当塞尔维亚战士告诉我塞尔维亚人和克罗地亚人事实上并无不同时我的心路历程。这些矛盾、冲突、对抗并不是由感觉到根本差异从而与其他人起冲突导致，而是因为拒绝承认存在一种认同时刻。对其他人实施暴力之前，先要对自己施加暴力。在邻居被重新塑造成敌人之前，必须先烧灼和清理彼此间的联系和认同。

如果人们假定民族身份是既定的，是只需要通过灌输一些恐惧就可以复活的古老存在，这种对于自身的暴力并不是必需的。在《文明的冲突》（*The Clash of Civilizations*）中，萨缪尔·亨廷顿不会对肆虐于南斯拉夫的暴力感到惊讶。他认为，将民族差异看作微不足道是一种自由派的“世俗短视”。民族性建基于宗教或忏悔的差异——天主教对抗东正教——之上。“数千年的人类历史已经证明，宗教不是一个‘小差异’，”他断言，“而可能是人与人之间存在的最根本的差异。‘断层线战争’（fault line wars）的频度、强度和暴力程度皆因信仰不同的上帝而极大地增强。”

但“世俗短视”很难说明，在巴尔干，至少50年的共产主义体制的官方世俗主义，与经济现代化带来的更为有效的世俗化一起，很大程度上侵蚀了有组织宗教的控制。当然，民族主义者中的牧师/神父和残留人物在塞尔维亚和克罗地亚都得以复兴，但在草根层面，更突出的是将宗教差异的象征符号清除干净的过程。确实，有一些民族武装分子打仗时戴着东正教或天主教的十字架，把它当作个人珍宝；确实，每一方的炮手都曾将对方的教堂、尖塔、清真寺和墓地当作特定目标。但更引人注目的是他们宗教信仰的虚伪、浅薄和欺诈。跟我交谈的武装分子说他们正在保卫自己的家人，他们从未说过正在捍卫自己的信仰。亨廷顿将巴尔干的暴力当作宗教差异“重大”和根本的证据。这个观点也可以倒过来说：正是因为宗教差异逐渐消失，它们才引发了这样一种被夸大的自卫。不是因为宗教触发了深层的情感，而是因为它触发的是虚伪的情感，才促成这样一种自命正义的暴力混乱被释放出来。

这些属于令人对悲剧感到困惑的难题，甚至对于那些经历过的人们也是如此。几乎每一个人——一小部分民族主义的真正信徒除外——都对50年的民族共存极其迅速地被摧毁感到惊讶，那也许是永远被摧毁。幸存者群体拥挤在曾经共同生活的废墟上，问他们自己：我们是如何自己将屋顶拉倒的？在最根本的层面，这种惊讶是形而上学的：它们似乎是在说，如果我们全都是人类，怎么会像这样对待彼此？

不用说，我们不能将他们的惊讶当成真的。当表现给外人看的时候，惊讶是轻易就能对人类家族许下的忠诚誓言，它不需要排除对隔壁邻居家的残忍暴行。G. K.切斯特顿(注)有一首小诗："那些别墅和教堂/我在那里轻松学会/怎样爱我的同胞/以及憎恨隔壁邻居。"抽象的人道主义可以与对现实人类的憎恨和谐共存。把我们自己看作好人，至少在20世纪必须要相信道德普世主义；另一方面，要保护我们自己，必须憎恨，并且以强烈的道德排他主义形式将这种憎恨正当化。排他和普世之间的冲突的解决通常是做出一个判断：尽管所有人类都应予以同等的道德考量，但在现实中，邻居根本不配被称为人类。南斯拉夫的枪声响起很久以前，克罗地亚和塞尔维亚双方的媒体已经让他们的人民认为另一方是寄生虫、臭虫、禽兽和其他有害动物。然而，再一次，非人类化需要特别孜孜不倦地创造一种自恋性的虚构。克罗地亚人和塞尔维亚人看上去没有区别，都是两条腿走路，共同拥有明显的人类属性。非人类化的幻想如何克服共同人性的证据呢？一旦杀戮开始，非人类化很容易达成：另一方杀死了你这边的人，这个事实让他们被界定为非人类，然后让你这边的非人类行为合法化。难题其实出现得更早：在枪声响起之前，非人类化是如何达成的呢？是恐惧让微小差异变得重要，让民族之间的壕沟变成物种之间、人和非人之间的清晰界限。不只是恐惧，还有内疚。因为如果你和其他群体曾经拥有共同的生活，然后突然开始害怕他们，因为他们突然拥有了凌驾于你之上的权力，你必须克服这种幸福记忆的权衡；你必须将摧毁共同生活的责任归之于他们。

微小差异的自恋也许无法解释恐惧的共同体为什么开始互相憎恨。它不是一个解释性的理论。它只是一个词组，具有某种启发式的作用。它的实质在于，它不将民族对抗视作既定的，它拒绝承认不同的历史和起源注定会带来血腥结果。它将我们的注意力转向关注民族身份的刻意和幻想化特质，关注它们的高度虚伪性。它认为，正是它们的虚伪性触发了暴力的自卫反应。它也帮助我们注意到它们的动态性质。民族有时候被描绘成像肤色一样，是一种无法改变的命运。实际上，民族最根本的东西是它的可塑性。它不是皮肤，而是面具，可以不断地重新绘制。

弗洛伊德思想中最有用的成分，是它认识到当群体之间的外部差异不断消减的时候，象征性的差异变得越发突出。当你和其他人之间的差异越来越小的时候，戴上可区分的面具就变得越来越重要。克罗地亚人和塞尔维亚人开同样的车子，作为客籍工人（gastarbeiters）在同样的德国工厂工作；他们同样期望在城市的郊区建造瑞士式风情的山中小屋，在同样的花园中种同样的蔬菜。用一个宏大而丑陋的词来说，现代化已经将他们的生活方式拉到了一起。相比先辈农民，他们之间可能拥有更多的共同之处，尤其考虑到他们的先辈都是信徒，而信仰有可能确实是分隔的来源之一。但后辈们已经多年没有去过教堂了。现代性——至少是从1960年以来他们一直过着的现实生活——已经稳定地减少了他们之间的差异。尽管如此，民族主义仍将他们之间想象出来的差异变成了一个深渊，只有用炮火才能将其填满。在双方的军营里，年轻人为维持民族差异而战斗，他们都穿着同样的国际化的军服：紧身的战斗迷彩衣，特别设计的墨镜，还有因为西尔维斯特·史泰龙（Sylvester Stallone）饰演的兰博（Rambo）[注]而大受欢迎的头带。

如果是这样，人们无法认定，可以指望不断增长的实际收入、现代化、均质化、世俗化、落后地区的逐渐改善，来减少民族的冲突和不宽容。事实上，尽管可能只是一种过渡现象，但现代化也许恶化了民族群体之间的关系，导致不宽容的增加。现代化给他们的争斗提供了战利品，如果现代化提高了所有人的收入，但没有减轻民族群体之间的经济分化，就可能加剧他们之间的争斗。即使现代化为所有群体都带来好处，它仍然可以一下子就将他们送回幻想身份的聚居区。竞争群体之间“客观”差异的减少，并不必然、自动地导致“主观”猜疑减少；事实上，随着群体“客观地”汇集在一起，他们相互之间的不宽容也会增加。这有助于解释为什么民族主义的复兴并不局限于贫穷的、边缘的国家，为什么繁荣的增长没有消除民族主义的不满。

全球主义将浮在我们身份表面的差异荡涤干净，迫使我们回到更为坚定的内在差异：语言、心智、神话和幻想，它们躲开了表面清洗。当

全球主义让我们更紧密，使我们都成为邻居，去除了以民族或地区消费风格为标志的旧有身份障碍，我们的反应是紧紧抓住残留的边缘性差异。50年来，南斯拉夫人说着同样的语言——塞尔维亚—克罗地亚语，使用斯拉夫字母和拉丁正字法，方言、拼写和发音的地域差异很小。卷入战争之后，这种共同的语言传承遭到了破坏：萨格勒布[注]和贝尔格莱德的语音学家们开始坚持认为他们说的是两种语言，而非一种，并且开始清理来自对方的每一个词汇。现在，在极少有的萨格勒布和贝尔格莱德的知识分子聚会的场合，他们一般喜欢说英语。

这种解读的民族主义不是亨廷顿希望我们看到的——古已有之的历史竞争和对抗的爆发。民族主义是一个现代语言游戏，如厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）[注]曾经说过的，发明它是回应现代性带来的根除效应。它通过将身份转化成自恋，来迎接对古老身份的挑战。它是一种话语，承认存在差异的现实，并且将它们转化成叙事性的、正当化的政治自决。在为政治规划——获得国家地位——提供合法性的过程中，民族主义赋予身份以荣耀，它把邻居变成陌生人，把可互相渗透的身份界限变成不可逾越的边界。

这并不是说民族主义在每一个地方都始终是一种幻想的政治。只是因为它所证明的身份可能是虚构的传统和现代狂热的暧昧组合，并不意味着它所讨论的身份不是真的受到威胁。民族主义确实解决了跨民族关系的核心问题——权力的不平等——并且坚持认为，除非拥有自决权，否则人类无法产生自我归属感。而且，民族主义的话语明白人们想要自己发出声音，而不是由他人代言。在少数民族必须服从真正的暴政的地方，在语言和文化被真正压制的地方，民族的复兴，甚至民族主义的起义，是不可避免的、正当的。

民族主义的问题不是它对自决的渴望，而是特殊的认识论幻觉：只要身处像你一样的人中间，你会觉得有归属感，你会得到理解。民族主义的错误不在于做自己房子主人的欲望，而是相信只有像你自己一样的

人才配得上待在这个房子里。

这种冲动也导致在有保障的民族国家中可以观察到的民族分裂。从前满足于接受主流文化强加同化的族群，将不再允许他们自己被人代言。没人想让“他”的声音被视为想当然，没人想让“她”的喜好汇总变成其他人的喜好。黑人不允许自己被白人代言；妇女要发出自己的声音；在加拿大和澳大利亚，原住民群体要求为自己发言的权利。再一次，许多关于这些趋势的警告出现了，许多人非常焦虑地谈论多民族社会的民族分裂，尤其是上了年纪的精英，他们习惯认为自己代表这些少数群体说话和行动的权利是理所当然的。我们应当把这个过程视为民主化而非分裂：令人恐惧然而积极的授权逻辑。然而问题是，谁会得到授权：在这些群体中的个体，还是只有他们的发言人和领导人？赋予个性的授权，即允许少数群体中的个别成员清晰地表达他们自己的经验，并且从多数派中赢得支持，这是一回事；只是为了巩固群体对个体的控制，并将个体锁定为受害者，这样的授权是另一回事。

对外搞民族主义，对内实行身份政治，带来的问题是自闭症（autism），用汉斯·马格努斯·恩岑斯贝格尔[注]大有裨益的话来说：群体如此病态地封闭于他们自以为是的受害情结小圈子中，或者陷入他们自己的暴力神话和仪式之中，以至于他们不能倾听、不能听到、不能从任何他们以外的人那里学习。国外的民族意识和国内某些民族意识的形式的共同特征，是认为倾听陌生人毫无作用，因为除了你自己的群体，没有人能真正理解你。被否认的是移情作用的可能性：人类理解力能够穿透分隔身份的玻璃罐。但不论在哪里，社会和平生存取决于这样一种认识论行为信仰：当涉及政治理解的时候，差异总是微小的，理解总是可能的。一旦这个信念——对人类交流可能性的这种基本信仰——失去，政治无非就变成了民族掮客之间的一种操控，用庇护和各种形式的正向歧视来收买不满。当一个政体分裂成民族派系，相互之间的交流只是通过集体的威胁和最后通牒等话语，那么它已经处于内战的边缘。可以用来防止这种分裂的，不仅有信任，还有那种只有在信任的情况下才

能够生存的个人主义，即个人充分感受到不再恐惧，不需要再额外依靠民族、宗教或者部落群体来保障自己的根本利益。

Ⅵ

在1929年的论文《文明及其不满》（“Civilization and its Discontents”）中，弗洛伊德在民族主义、自恋和不宽容之间建立了联系。他观察到“只要有其他人成为进攻性的对象，那么总有可能用爱来联合起相当多的人”[注]。弗洛伊德随后继续挖苦地说到他自己的民族，犹太人“已经为他们东道国的文明提供了最为有用的服务”，即为他们所有遭受压制的敌意提供一个便利的攻击目标。弗洛伊德对自恋和不宽容的评价写于希特勒即将掌权的前夜。随后的十年，弗洛伊德自己以及家人被迫流亡。一个奥地利犹太人对于自恋和微小差异拥有如此深刻的直觉，这不是偶然的。没有其他群体比犹太人更深刻地见证了德意志文化（Kultur），没有一个少数民族比犹太人更成功地被同化。这些都未能拯救弗洛伊德和奥地利犹太人。不管他们如何积极地同化，不管他们如何仔细消除分隔他们和所在国公民的差异，身为犹太人仍然是简单的事实；那种简单、确实微小的事实（微小，就是说，对于许多犹太人它不过是一个残留的身份，是许多人中的一个）被希特勒转化成两个民族和文化之间的重大“生理”障碍。随着同化消除了各种重大差异要素，对于那些身份遭受犹太人同化之威胁的人（比如希特勒），剩下的微小差异获得了神经过敏般不断增加的显著性。（应当注意，当同化威胁到反犹主义的时候，它也欺骗了犹太人，因为它让犹太人混淆了文化同化和政治同化。犹太人在音乐厅、在大学里、在职业圈中得到了认可，他们没有认识到，文化的归属并不能成为政治归属。）在一个非常短的时间里，希特勒成功地将同化重新描绘成污染；一旦完成这一步，雅利安人和犹太人之间的彻底隔离可以很容易地理解为一种净化行动。今天甚嚣

尘上的净化和清洁的言辞，可能是所有自恋话语中最危险的一种。清洁和肮脏之间的区分，变成了人类和非人类的区分、重要和低贱的区分。这一轨迹从微小差异的自恋开始，最终是完全的道德抛弃。

让我们在这里稍做停留，从弗洛伊德的观点中提取一些隐含意义。如果将不宽容和自恋联系在一起，马上会产生这样一个现实的结论：只有当我们对自己爱得少一点时，我们才可能对其他身份的人更宽容一些；只有当我们也打破自尊中的幻想成分，打破对其他人的成见才可能起到作用。不宽容的根源存在于我们过高估计自己身份的倾向之中；我是说，通过高估，我们坚持我们没有任何共同之处，没有任何可以共享的东西。在这种坚持的核心里，潜藏着净化的幻觉，潜藏着不可跨越的界限的幻觉。

Ⅶ

基因研究表明，在不同人种、民族、性别的群体之间，智力、认知或道德能力的分配没有任何显著的不同。显著的差异存在于这些群体中的个体之间。不宽容的悖谬在于，它通常将群体之间的差异认定是显著的，而忽视了个体之间的差异。确实，在不宽容的绝大多数形式中，被蔑视之人的个体性是完全被忽视的。不宽容的人们对于构成被蔑视群体的个体毫无兴趣；事实上，他们根本不把“他们”看作个体。重要的是构成“我们”和“他们”之间的主要对抗因素。个性只会将情况复杂化，从而让偏见更难以持续，因为正是在个体的层面，移情作用能够颠覆主要群体之间的对立。从这个观点来看，不宽容是有意地拒绝关注个体差异，顽固地坚持个体身份被包括在群体之中。如果不宽容的群体未能将他们所蔑视的那些人视为个体，那可能是因为不宽容群体不能或者不愿将他们自己也看作个体。微小差异的自恋由此纵身跃入一个集体的幻觉，这

种幻觉让受到威胁的或者焦虑的个体逃避为自己思考的重负，甚或是将自己视作个体的重负。严格地说，宽容依赖于能够将自己和他人个体化，能够“看到”自己和他人；或者换一种方式说，能够关注“重大”差异，这是个体性的，将“微小”差异（集体的）相对化。塞尔维亚农庄中的那个夜晚显得如此令人窒息，是因为民族战争几乎扼杀了这些人作为个体去思考和反应的能力。我说“几乎”，是因为在他们的迷惑中，人们可以感觉到他们在挣扎，要在他们的所知所感与民族主义脚本让他们说的东西之间，开启一个空间。

Ⅷ

用这种方式谈论塞尔维亚预备役军人，说他们受到致命性的虚构掌控，而我和像我一样的人则不被这种谎言左右，这听上去是自以为是。事实上，回头来看，对于在农庄里的那个夜晚，至少对于那些男人而言，最令人烦扰的是捍卫我的政治信仰赖以存在的非致命性虚构有多么困难。因为自由主义信仰对于虚构的依赖，并不少于民族主义信仰。在那些“不证自明的”自由主义真理——所有的人类都是平等的，他们的人身不得受到侵犯，他们因为身为人类这个简单事实而拥有不可剥夺的权利——背后存在一种农庄里的男人们会认为极其愚蠢的虚构，即人类的差异是微小的，在表皮之下，我们都是兄弟和姐妹。

在某种意义上，这是一种虚构，它要求一种自我意识：以道德习俗的名义筛选掉某些经验现实。例如，被告出现在法庭上的时候，法官和陪审团被要求忽略他们那些显而易见的身份：男人、女人、黑人、白人、富人、穷人，仿佛把他们当作不可分隔的人类中的一个简单的、平等的单位。所有自由主义制度的延续都依赖这个复杂的、历史性的新奇思想试验。它是复杂的，因为它是如此抽象，要求我们拒绝平常的事

实，探究在这些事实下面的某些据说我们都拥有的基本要素。从历史角度来说，它是新奇的：从未有一个人类社会如此努力地忽略差异、宠爱共同性，我们甚至不过是从20世纪才开始这么做的。

这一历史的新奇抽象过程发表了关于身份的重大宣言。它说：我们首先是法律主体，首先是公民，平等地享有一系列习俗和保护；所有的差异都是微小的，如果这差异能够产生优势，应当全力予以反对。不用说，我们的“微小”优势继续产生优势和劣势，法律和社会的公平仍然遥不可及。但是我们正式地承认——我们社会机制的合法性依赖这一承诺——这样一个理念：差异应当无关紧要。没有这一抽象过程以及实施它的机制，我们仍将是一个部族社会。

为了获得我们生活方式的独特性，有必要回头看看我们是如何达成这个持续的虚构。第一步是想象这个抽象的、承载权利的创造物在16世纪的宗教战争中出现。问题很简单，而且极其现代：既然基督徒忏悔的统一性瓦解了，既然人类不再分享共同的宗教信条，如何能够说服他们互相信任、和平共处？如何能够说服他们停止以终极真理的名义互相迫害？基督教王国的瓦解产生了巨大的、试图理解社会统一基础的动力。一旦差异——在这里是宗教方面的——破坏了一个政体的统一性，什么东西有可能将其凝聚在一起？答案姗姗来迟：经济利益，以及每个人对某种所有人的生存都必需的审慎规则的认可。从霍布斯到洛克、亚当·斯密，一种社会理论开始成形，亦即将自由个体联合起来的一种秩序，用以保证每个人的安全、自由和繁荣。这个故事常常被忽视的重要一点是：这些自由主义理论家激进地简化了初始假设，简单地、理所当然地认为唯一能让人信服的自由个体是有产的白人男性基督徒。在该特定的意义上，这个故事是一种虚构，因为它创造的共同体不是依据当时的实际人口——包括女人、孩子、非白人和非基督徒在内——而是依据一种心照不宣的、未经审视的排除过程。一开始，自由主义理论寻求囊括进来的差异是宗教忏悔。然而，即使在这里，可接受差异的范围事实上是狭窄的。例如，洛克认为，如果人群中包括无神论者或穆斯林，政治社

会能够结合在一起将是不可思议的。他问道，如何能指望这些人遵守绝大多数人依据《圣经》发下的誓言？他在1690年煞费苦心提出的宽容信条，因此只适用于基督教信徒，适用于那些始于共同的基督教启示预设的人，不管他们后来可能多么反对这信条。

类似的，当新的美利坚共和国的开国元勋们开始构想一个新的国家的时候，他们的工作伴随着同样受到限制的差异假设。他们将自己的共同体限制在有产的白人男性基督徒内，而这是在一个有奴隶存在的社会中。这种盲目性经常被用来攻击国父们，尤其是攻击蓄奴的自由主义者托马斯·杰斐逊[注]。它当然是盲目，然而可能是一种必要的盲目。如果要求把所有人都囊括进来——妇女、黑人、无产者、非基督徒、青少年，自由主义的虚构可能永远不会成形。如果要求政治共同体将18世纪晚期社会所有可以看到的差异都囊括进来，自由主义的思想实验可能会被当作荒谬的甚至是危险的异想天开而遭到抛弃。如果自由主义理论家在构建政体时没有认定共同民族、宗教和性别起源能理所当然地带来稳定作用，他们永远不会相信此类政体可以凝聚为个人权利和利益的体系。他们所设想的公民契约只有在这些共同假设的环境中才是可能的。

我们身处20世纪末期，是一种普世话语的继承人，即认为所有人类都拥有同样的权利，而这一话语从未打算包括所有人类。认为自由主义是一种有组织的伪善形式，正是忽略了这一点。没有这种想象的伪善，它也许根本不会想象一个平等个体的社会。因此美国国父们没有详细分析个体神圣权利之中潜在的分歧。相反，他们假设每一个个体会被嵌入相似阶层、民族和性别群体的同质身份之中，这些身份不会对权利话语的个性化带来的社会凝聚造成威胁。

然而，一旦自由主义的实验开始，它的权利话语就会被那些被排除在外的群体的每一个人捡拾起来。再一次，我们不应当将自由主义视作一个伪善的体系，值得强调的反而应该是这种给自由主义自身的伪善指控带来的动态效应。因为一旦其术语进入道德语言之中，这些术语可以

带着严厉的效果作用于自由主义自身。一旦权利话语在美国宪法和法国《人权和公民权宣言》中被赋予神圣地位，它开启的事业将令其创造者也瞠目结舌。玛丽·沃斯通克拉夫特[注]几乎是立即提出了显而易见的问题："人类"这个词怎么可以只适用于人类种族的一半的人，政治共同体的成员资格怎么能够合法地拒绝那些在理智、情感和道德直觉上毫无疑问差异微小的生物？关于女人是否应当包括在自由主义政体之中的争论贯穿了整个19世纪，最终在第一次世界大战之后尘埃落定：人们赞成将她们囊括在内。

先是妇女，然后是无产者。逐渐赋予劳工阶层选举权，废除选举参与者的财产要求，占据了19世纪绝大多数时候的政治史。再一次，跟妇女一样，反对劳动阶层囊括在内的观点认为如果阶层差异得到包容、底层被赋予选举权，政治共同体可能无法生存，稳定和凝聚力依赖限制差异，阻止其动员能力以及由此产生的破坏稳定。再一次，跟妇女一样，结论性的反驳是，除非差异能够被包容、被赋予选举权，否则政治共同体将无法生存。

包容具有分解差异的作用，也就是说，将个体从群体中分离出来，赋予个体一种观念，将自身看作拥有权利的生物，拥有对国家、对机会的个人诉求权，拥有要求群体和集体（比如工会）为了包容他们而斗争的诉求权。随着个体赢得政治权利，对集体身份如阶级和性别的固守开始弱化。以这种方式，个体被包容进入自由主义国家，起到了消减那些界定身份、分化社会的差异的权力的作用。

下一场战役直到1945年才开始打响，即民族差异的包容和赋权。在国内公民权利话语之下，在要求自决权的反殖民斗争中，道德宣言是：一个自由主义的普世人权话语毫无疑问不能排除任何民族群体。从在英国普通法传统中受过训练的圣雄甘地（Mahatma Gandhi），到在激进的基督教平均主义话语中成长起来的马丁·路德·金（Martin Luther King），这些领袖在自由社会中受教育，却被自由社会排除在外，他们

只是要求逻辑上无法拒绝的东西，即自由社会的道德条款也同样适用于他们。

自由主义理念可能已有400年之久，但只是在最近的40年间，自从非白人民族的民权解放以来，我们才真正地开始严肃的试验——建立一个基于平等权利、包容所有可能人类差异的政体。这并不是说多民族、多文化的社会过去不存在，它们一直存在，但它们不是基于权利的民主政体。它们不是以包容性的公民模式作为前提，也不以这样一个理念为前提：将一个社会团结在一起的，不是共同的宗教、人种、民族、语言或文化，而是附着于法治以及我们都享有同等权利的理念之上的共同规范。

20世纪90年代爆发的民族战争，影响之一是惊醒了自由社会，他们为自己设定的任务有多么沉重，让他们意识到400年来，他们第一次真的要坚持初始的信念，否则将卷入内战。在公民秩序传统上依赖于一系列排外行为的地方，现在每个人都被包括进来，一个真正的个体的“公民”秩序是否能够在不依赖多数优势——文化、语言、宗教和道德上的——的情况下兴旺发达，获得了新的紧迫性。1945年到1989年间，自由社会的社会凝聚力很大程度上源于一个外部敌人的存在。现在，我们只有洛克和杰斐逊，以及他们留给我们赖以为生的话语。

只是到了现在，我们才真的开始依靠我们声称信仰的话语生存。首先是宗教，然后是阶级和财产，再是性别，其后是民族，现在是年龄，全都逐渐不再用作判定自由社会成员资格的基础。随着我们进入多文化、多民族社会的时代，我们一直被迫挑战自由主义的建构想象：我们把X作为一个平等的权利分享者，还是当作某一个群体的成员？我们知道自己必须做什么，我们的道德话语不再允许我们寻找任何借口。

确切地说，没有一个人能始终坚持这个理念。然而如果没有这种想象——人类的相似性是主要的，差异是次要的——我们将会沉沦。为了政治审慎、道德行为和法治的目的而忽略差异，并不是说谎，但它确实

要求我们看透表皮之下的东西，这是一个让我们进行道德想象的独特日常训练的过程。而这种想象的训练——这种关注身份而非差异的选择——是维系自由主义制度之所在。

这一虚构也支持一种特定的认识论，即将宽容视作社会实践之根本。传授“宽容”的根本任务，是帮助人们将自己看作个体，然后也如此看待其他人，也就是让那种未经传授、未经审视的个人和族群的身份融合——它令民族主义的不宽容赖以存在——成为一个不确定的问题。因为民族主义的不宽容要求一个抽象的过程，在此过程中，真正的、真实的、带有他们一切个性的个体被去个性化，变成群体仇恨特征的承载者。

回到我们开始的地方：不宽容是一种被分裂的意识形式，在其中，抽象的、概念性的、意识形态的仇恨征服了具体的、真实的、个体的认同时刻。我的塞尔维亚朋友处在承认他的敌人是个体的边缘时刻，他只是屈服于自己那“根本差异”的民族主义幻觉。只要他可以读到报纸或者听到电视广播（不用仇恨和谎言毒害他的），就会有一种意识、一种痛苦、一种不确定性，可以吹进来一些合理的、人性的东西。如果他有途径接触把自己作为一个理性个体来对待的公共讨论——报纸、广播、电视直播、政治演讲——他也许会有机会成为他自己。就个体能够学会自己思考的程度以及成为真正个体的程度而言，他们能够逐个地从微小差异自恋的致命冲动中解放自己。在这种意义上，自由社会的作用不仅仅是传播人类普世性的高贵想象，而且要创造在自己的身份中足够强健的、依据这种想象生活的个体。

---

1. 乌斯塔沙（Ustashe），克罗地亚民族独立组织，目标是建立纯粹克罗地亚人的国家。“二战”时期乌斯塔沙政权加入轴心国作战，残酷屠杀塞尔维亚人、犹太人和吉卜赛人，1945年被铁托击溃。

2. 切特尼克，塞尔维亚军事组织，“二战”时期在德拉查·米哈伊洛维奇带领下曾抵抗纳粹德国的入侵，但战争后期与纳粹妥协，对盟军作战，“二战”结束时被击溃。

3. 贝尔格莱德圈（Belgrade Circle），1992年成立于贝尔格莱德的非政府组织，在知识分子中举办演讲和讨论活动，反对塞尔维亚的军政府统治，具有相当大的国际影响力。

4. 蒂莫西·加顿·艾什（Timothy Garton Ash，1955— ），英国历史学家，牛津大学教授。“e Uses of Adversityy”为其1989年出版的著作的标题。

5. 弗拉尼奥·图季曼（Franjo Tudjman，1922—1999），克罗地亚政治人物，铁托时期因支持克罗地亚分裂而入狱，1990年5月当选克罗地亚总统，主导克罗地亚于1991年脱离南斯拉夫社会主义联邦共和国宣布独立。

6. 原文如此，应为“600周年”。

7. 《圣经·创世记》故事，该隐和亚伯为人类始祖亚当与夏娃之子，该隐因为嫉妒而杀害亲生兄弟亚伯。

8. 语出《圣经·创世记》，为拉麦所言。

9. 雷吉娜·舒瓦茨（Regina Schwartz），美国文学和宗教学者，西北大学教授，以圣经研究和17世纪英国文学研究著称。

10. 译文引自《自我与本我》，《弗洛伊德文集》第六卷，熊哲宏、匡春英译，长春出版社2001版，第74页。

11. 译文引自《自我与本我》，《弗洛伊德文集》第六卷，熊哲宏、匡春英译，长春出版社2001版，第74页。

12. G. K.切斯特顿（Gilbert Keith Chesterton，1874—1936），英国作家、神学家。

13. 出自系列电影《第一滴血》（First Blood）。

14. 萨格勒布（Zagreb），克罗地亚首都。

15. 厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner，1925—1995），捷克裔英国哲学家，社会人类学家。

16. 汉斯·马格努斯·恩岑斯贝格尔（Hans Magnus Enzensberger，1929— ），德国著名诗人、作家。

17. 译文引自弗洛伊德：《一种幻想的未来 文明及其不满》，严志军、张沫译，河北教育出版社2003年版，第100页。

18. 托马斯·杰斐逊（omas Jeersonnn，1743—1826），美国《独立宣言》主要起草人，美国第三任总统。

19. 玛丽·沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecra，1759—1797），英国女权主义者。

3
道德厌恶的诱惑

I

1995年，7月13日，星期四。布特罗斯·布特罗斯-加利(注)的飞机从开罗起飞前往南方，这是一架狭窄的小型行政专机，挤满了行李和乘客，他的团队成员有7人，还有3名记者。我被邀请做一个简短的访谈。他是一个热情、瘦削而结实、皮肤泛黄的70岁老人，单独坐在一个靠窗的座椅上，看着窗外苏丹的沙漠。他想谈非洲，而我想谈波斯尼亚。

斯雷布雷尼察(注)刚刚陷落。荷兰维和部队被劫为人质。妇女和儿童步行穿过交战线，已经到达图兹拉(注)；波斯尼亚的塞族士兵抓捕了年龄在15岁到55岁的所有穆斯林男性，不知道把他们带去了什么地方。联合国的使命蒙受了羞辱。我问道：“为什么秘书长不取消这次行程，飞回联合国呢？”

他说，因为如果我这样做了，非洲国家将告诉全世界，尽管在非洲有大屠杀——在卢旺达有100万人死去——但秘书长只关心欧洲的一个村子。提到它的名字时，他的发音是“斯雷布林尼斯卡”（Srebreenisika），声音低沉、沙哑，带有黎凡特(注)口音。

他曾经发誓保卫“安全区”，但拥有地面维和部队的荷兰人反对进一步的空袭。现在，联合国难民事务高级专员署（the Office of the United Nations High Commissioner for Refugee）正在图兹拉建立一座帐篷城

市，空运食物，接上水管——事实上，他们是在通敌合作，而且再一次，是在遭受种族清洗的波斯尼亚东部。

要在安全区建立可靠的防御，至少需要4万名士兵。各会员国只能提供7000人。资源如此之少，我不清楚秘书长是否相信防御还有可能性。

如果他们不再安全，还能叫作安全区吗？当联合国维和部队（UNPROFOR）不能保护自己，还怎么可以叫作维和部队呢？在面对明确的侵略者和明确的受害者，当中立正在一天天地损害联合国的道德信誉的时候，为什么还要坚持中立呢？

“我们不能干预某一方。没有允许这样做的授权。”他很激动地说。

我奇怪这是一种什么样的托辞。秘书长没有多少权力，但他拥有道德权威。我来到飞机上，是要看他如何运用这一权威，碰巧我选择的是这种权威最为妥协让步的一个星期，波斯尼亚的危机正使其变成国际联盟的阿比西尼亚[注]：一片荣誉已经无可挽回地失去的外国战场。

从布特罗斯-加利自始至终的好脾气里，看不出他和我一样认为这是个危急时刻。他遇到过更糟的时候。对于他的道德权威，他处之泰然：从定义上来说，它是一项消耗性资产。看，他说，我们都是谈判者。没有人喜欢谈判者：任何争议的各方总是发现可以为他们自己的失败轻易地谴责我们。他暗示说，如果联合国在波斯尼亚失利，那是因为没有人——不是穆斯林、塞族人或各个大国——让联合国做自己能做的事情；如果说联合国还在这儿，那是因为大国相信其他替代选择会更加糟糕。

秘书长轻敲着他面前桌上一份蓝色的文件夹。里面满是从萨格勒布、贝尔格莱德和纽约来的电报。他刚刚挂断与他的波斯尼亚特使明石康[注]以及联合国调停人托尔瓦·斯托尔滕贝格[注]的电话。秘书长保持着

联络。

他说："如果不是我们去过那里，情况会变得更糟。"战争没有扩展到马其顿和科索沃，280万难民得到了食物、衣服和避难所。"我们在可怕的情绪压力下做了我们的工作，"他说，"尤其是来自媒体的压力。没有人意识到要让人们恢复理智需要多么长的时间。"他提醒我，还记得让以色列和巴勒斯坦解放组织（PLO）坐下来谈判花了多长时间么？

这些都没错，但并没有改变一个事实，已经对欧洲一个村子的人们许下本不该许下的承诺，因为承诺者知道它是无法实现的。

如果这个想法让秘书长晚上睡不着觉，那也没什么要紧，不过我很想知道是否如此。当然，他什么都没有透露。在他这个位置的人无法容忍这种精神状态(注)。询问他的情绪是偏离主题了。他对此闭口不言。人们只能猜测，是多年的外交官经历和身为埃及少数民族科普特人（Coptic）(注)贵族成员的身份教给了他自我克制。他的个性是高度强化的，但随后他出人意料地承认："不管我们在哪里工作，都要努力与死亡文化做斗争。"

在南斯拉夫失利，这样一个说法暗示失利是相对而言的。他似乎是在说，如果你认为我们在南斯拉夫失利，那么看看那些我们没有能够干预的地方：死亡文化肆虐于阿富汗、车臣、斯里兰卡、塞拉利昂和利比亚，而我们什么都没做。他称这些地方是"孤儿的冲突"，是西方在其选择性的、零乱的关注中碰巧忽略了的，他们偏爱那个欧洲的村子。

我说过斯雷布雷尼察或萨拉热窝是联合国第一次失败的地方吗？秘书长回忆起贝鲁特（Beirut）的命运。他在那儿有朋友，都是文明、宽容的人，跟萨拉热窝的人们一样相信多元文化的幻觉。西方满意地看着这个城市将自己撕得四分五裂。那是20年前。我们有什么理由认定这样的事情不会再次发生？他想让我明白，这真的不是犬儒主义，只是对事情的一种清醒的理解。而且，有比萨拉热窝更糟糕、比斯雷布雷尼察更

糟糕的地方，他准备带我去其中的一部分。

7月14日，星期五：奈阿卢布耶，卢旺达。四架白色的联合国直升机一架接一架出现在香蕉树上空，降落在一片被灼烧过的草地的圆圈里，这里是一个天主教传教区的中心。两个持AK-47的保镖在秘书长直升机的螺旋桨叶下面散开，第三个保镖带着布特罗斯-加利裹在大衣里的防弹衣紧随其后。一堆赤脚的村民乱哄哄地聚集在低矮的砖房旁边，脸上扑满直升机激起的灰尘。一些人手里拿着印有英语的胶合板标语牌。一个牌子上写着：**大屠杀之前联合国在哪里？**秘书长从直升机上走下来，低着头，步行穿过人群。

胡图人的武装组织以“联攻派”（Interahamwe，“我们一起进攻”）闻名，他们在1994年4月来到这个天主教传教区。然后他们将胡图人和图西人隔开，系统性地屠杀图西人。图西人蜷缩在教堂的长凳后面或者教室的课桌下面，躲藏在山谷的沼泽地里，或者爬到树上，他们在这些地方被砍死。当武装分子因为杀戮而疲惫的时候，他们把受害人胳膊上和腿上的肌腱切下来，让他们动弹不得，离开去休息，然后再回来做完工作。

当图西人的丛林军队卢旺达爱国阵线（Rwanda Patriotic Front）在5月份重新夺回这个地区的时候，幸存者从他们在坦桑尼亚的躲藏地回来。然后他们做了一个令人惊愕的决定，令人一开始难以置信。他们决定让成千上万的尸体留在他们倒下的地方：在教堂的长凳之间，在学校的课桌下面，在外面的操场上。幸存者将奈阿卢布耶的教堂区变成了非洲大屠杀的亚德瓦谢姆[注]。

秘书长被引导到一个长方形低矮房间的门口，这里从前用来研究圣经。地板上一排一排延伸出去的，都是尘土掩盖、衣衫褴褛的骷髅。一盏肮脏的灯光斜照在大腿骨、踝骨、臀骨、肩关节、牙齿和头盖骨上。没有肉体留下来，没有腐败的味道。衣服已经褪色犹如灰烬。

布特罗斯-加利被带去参加一个临时的纪念仪式，一个小小的锡棚，大小跟电话亭差不多，有人在里面堆了一堆骨头、衣服的碎片和干枯的草。警卫递给他一个花圈，他把花圈放在这个小堆上。他站了一会儿，接受拍照。他鞠躬，闭上眼睛，然后离开了。

人们带他沿着一条红土路去公共厕所，在这儿，即使杀戮过了一年多，幸存者们仍然从中挖掘尸体。秘书长凝视散发恶臭的黑暗，然后走开去深深地喘了口气。他脸上的表情，仿佛一个想尽可能地退缩、回到自己内心深处的人。

在教堂台阶底下，幸存者们坐在灰尘中等待秘书长。他们大约有100人，脸朝上仰着，沉默着。他们可能不知道秘书长到底是什么人，但他们知道他在做什么：在任何语言中，这都是在忏悔。当大屠杀开始的时候，有大量的比利时联合国派遣部队在卢旺达。当时，胡图人在基加利的广播电台煽动联攻派去屠杀；派遣部队本可以关闭广播电台；挥舞砍刀的匪徒在街上肆虐，联合国的坦克本可以制止他们。但用联合国的话说，这种行动“超出授权”。然后，到1994年4月，10位维和士兵遭到折磨和杀害，比利时派遣部队撤出。联合国士兵留下来，保护那些与他们一同避难的人，但他们不能阻止大门外面的屠杀。而现在，一年以后，联合国向胡图人联攻派提供食品和衣物——是在边境那边的扎伊尔，在戈马[注]的难民营里。

当秘书长与聚集在他身边的幸存者交谈的时候，他承认自己辜负了他们。他说他向许多国家请求派出部队来制止屠杀，但没有人回应，到后来为时已晚。即使如此，他告诉他们，“国际社会”没有忘记他们。他承诺有罪者将难逃惩罚。他们将在扎伊尔、乌干达和坦桑尼亚遭到围捕，他们将受到惩罚。幸存者们听着，但只是当听到翻译过来的一个特别的句子时，他们才鼓起掌来：“他们将受到惩罚。”

直升机带着秘书长升空而去，我留下来，在幸存者中间听他们交

谈。一个人说，至少他来了，而且他表示了哀痛。另一个人说，是的，没错，但他没有倾听，他没有让任何一个幸存者说话。他们知道谋杀者的名字，他们从前是邻居，甚至是朋友。幸存者们现在需要正义，就如他们需要面包一样，而他们不相信自己会得到正义。这个老人在走上直升机之前喊出来的安慰的词语——勇气！勇气！勇气！——没有被翻译出来：它们可以说是法语，但没人知道它们的意思。

7月15日，星期六：罗安达[注]，安哥拉。秘书长的行政专机从卢旺达向西南飞行了三个小时，到达安哥拉。联合国正在监督一项停火协议，是它去年在若纳斯·萨文比[注]的争取安哥拉彻底独立全国联盟[注]游击队与若泽·爱德华多·多斯桑托斯[注]总统的政府军之间调停达成的。在现代的无意义编年史中，安哥拉内战被排入最野蛮之列。有超过50万人死亡。这样的内战不是其参与者单独能够支撑的。美国人和南非人支持萨文比，俄罗斯人和古巴人支持多斯桑托斯。在20年断断续续的战争中，双方将一个石油储量丰富、拥有巨大待开发潜力的前葡萄牙殖民地，变成了非洲破坏最严重的废墟之一。

在秘书长下榻的艾美总统酒店（Meridien Presidente Hotel）前面，一小群被截肢的孩子在肮脏的广场里乱爬。一个孩子撑着用一条椅子腿做成的拐杖；另一个孩子没有腿，用双手拖动身体。他们为能够占住自己的位置而争斗：在艾美总统酒店前面，总是有联合国的鞋子可擦，总是有联合国的陆地巡洋舰的车前盖可以擦洗。

在安哥拉，既然双方已经摧毁了他们奋力想要统治的地方，他们便接受了协议，联合国来了7000多人，来防止协议遭到破坏。联合国需要安哥拉。波斯尼亚之后，索马里之后，卢旺达之后，联合国需要一个胜利，而它已经宣称在这里取得了成功。但付出了这样的代价，它称得上是成功吗？

安哥拉可以告诉你很多自1992年本届秘书长接任以来联合国所发生

的变化。那个时候，全世界有4000名维和士兵；现在，仅仅过了三年，这个数字已经超过了7万人。不管秘书长去到哪里，他可以动用的地面力量会让绝大多数国家的首脑羡慕：坦克、部队、直升机、陆地巡洋舰、卫星天线、运输车队。

20年前，联合国难民事务高级专员署是由一些日内瓦律师组成，他们修订、改进关于难民的国际公约。现在，它成了一支全球快速反应部队，能够在24小时内将5万顶帐篷运到任何一个飞机场，或者是为扎伊尔的100万难民提供食物。40年前，世界粮食计划署（World Food Program）还不存在。现在，它能够维持一整个国家的人口。联合国已经成为帝国大潮退去之后，西方收拾留下的失败国家残局的慈善使团。

联合国从前监督分散的发展项目，现在它接管了整个国家的政治和行政基础设施，从头开始予以重建。在对失败国家的重建中，安哥拉是最新的一个试验项目，之前有莫桑比克、萨尔瓦多、海地、纳米比亚和柬埔寨。穿过罗安达荒凉、垃圾满地的大街，来自许多国家、报酬丰厚的公务人员坐在白色的陆地巡洋舰里从一个会议赶去另一个会议。这些穷人的主子说的是发展的术语：建设“地方能力”，加强“本土的主动性”。但在这里起作用的是一个帝国式的前提：有钱的陌生人拥有了统治那些因过于贫穷、饱受冲突之害而无法自我统治的人们的权利。如果这是一种帝国主义，它是仁慈的吗？只有取得成功，让安哥拉学会统治自己，这些收入丰厚的国际良知的代表们才能卸下自己的工作。但没有人知道它是否能成功。

迹象显示不太乐观。停火破坏事件正在成倍增加，军队的首脑们已经自立为地方军阀。尽管白天会对道路进行清雷，但他们经常在晚上重新布雷。很少有难民能回家。势头（momentum）是布特罗斯-加利喜欢用的词。他来这里，想重新启动某种势头。

在一轮谈判临近结束的时候，多斯桑托斯总统给秘书长提供了他的总统707专机，飞去会晤总统的宿敌萨文比，后者牢牢地控制着拜伦多

㊟高原。在前往途中，布特罗斯-加利邀请媒体参观707专机的行政舱，里面有蓝色皮革的旋转座椅、酒柜和会议桌。其豪华证明了一条通用规律：国家的状况越是悲惨，总统专机就越是奢侈。

但当我们飞去会晤萨文比的时候，安哥拉并不是每一个人的关心所在。英国在伦敦召集了一次会议，来决定西方对斯雷布雷尼察陷落的军事应对措施。美国人正在讨论直接针对波斯尼亚塞族指挥控制部的“非对称”空中打击。他们想从联合国秘书长手中接过空袭的批准权。秘书长正在抵抗。如果失去了否决权，他将失去目前拥有的管理危机的军事和外交反应的手段。我问他，在事件出现转折的时候，他是否感到被边缘化。“一点都不。”他是不是因为西方大国之间日益增加的混乱无序而感到沮丧呢？他做了个怪脸：“争论现在更加公开了。”

我问他，看到美国人、法国人和英国人试图用空袭威胁塞族人，随后过不了多久又开始谈论撤军，他会如何反应？他不会公开说会员国的坏话，但从他的举止来看，关于撤军的疯狂言论显然已经考验着他的耐心。

“从哪里撤军？”他问道。撤出斯雷布雷尼察和泽帕㊟是一回事，但撤出萨拉热窝就是从波斯尼亚完全撤军。而如果你从波斯尼亚撤出，是不是也要从克罗地亚和马其顿撤出？如果你撤了，谁能把各方带到谈判桌前？“我正在寻找这些问题的答案。”他说道，轻敲着蓝色的南斯拉夫卷宗。

总统专机抵达万博，代表团转乘比奇飞机㊟，经历30分钟的航程前往萨文比在拜伦多的红土跑道。当我们落地的时候，身披闪亮子弹带的少年游击队员在香蕉树之间的泥屋中向外窥探。我们的比奇飞机后面卷起的尘土落定之后，一个身穿夜总会保镖式白色夹克、黑衬衫、拄一根装饰有鹰头的手杖的大个子男人走过来，拥抱秘书长。这是萨文比。他们一起坐在一辆黑色奔驰中驱车离去。车子挡泥板上钉着萨文比的图

腾：一条巨大的、灰白色的塑料斑点狗。当这辆豪华轿车驶离跑道时，狗头上下晃动着。

晚些时候，在算是拜伦多市中心的一排破破烂烂的房子中间，一个阴郁的草莓粉色的地下室里，举行了一次媒体见面会。布特罗斯-加利拍着萨文比的手，称他为“我亲爱的老朋友”。这是一个古怪的用词，因为联合国关于安哥拉的各项决议用了大量的篇幅谴责1992年之后在安哥拉蔓延的大屠杀，责任正是归咎于这位“亲爱的老朋友”身上。

后来，我问布特罗斯-加利，为什么把秘书长认同的荣誉披在萨文比这样的肩膀上？他嘲讽地瞥了我一眼，似乎在说我的顾虑不切正题：联合国的大家庭大部分是由手上沾有鲜血的人统治的，而且安哥拉的和平进程已经落后于预定计划。十字路口的一次屠杀就可能让疯狂再度上演。在萨文比的营地里，有很多人想回到丛林里去战斗。参与和平进程的奖赏需要讲清楚。必须要安抚萨文比。

安抚结束之后的记者招待会上，布特罗斯-加利瞥见屋子后面有一个横幅，上面写着：真正的和平是人们心里的和平。“在人们心里有和平。”秘书长拥抱萨文比的时候咕哝着说。屋子后部的记者们不以为然地转动眼睛。回到飞机上，布特罗斯-加利耸了耸肩，做了个会意的微笑。你得鼓励人们，你得让人们相信，是的，在他们的心里有和平。

7月16日，星期日：戈巴多莱[注]**，扎伊尔。**离开安哥拉，布特罗斯-加利的飞机穿过非洲中部，降落在扎伊尔的赤道森林的中心地带。蒙博托[注]总统希望两人面对面会谈[注]。

但我们被告知，总统还在做弥撒。所以我们先在他的行宫歇歇脚，这是一座郊区别墅，周边森林有重兵把守。布特罗斯-加利四处走动，看表，用手抚摩蒙博托收集的黄金非洲小雕像，它们立在阴凉的白色大理石底座上。角落里一个巨大的彩色荧屏上，CNN（美国有线电视网）正在播送新闻简报：泽帕处于攻击之下，乌克兰联合国派遣部队的堡垒

遭到围困。布特罗斯-加利看着，脸上毫无表情。然后他站起来——唯一我看到他脱离自己角色的一个时刻——说：“这就是全球化。”似乎他太过享受这种突如其来的吊诡：在这儿，扎伊尔的森林中，观看CNN报道又一个欧洲村庄的陷落。

10分钟过去了。然后20分钟过去了。为什么还在让我们等待？我问秘书长的一个助理。“因为，”他悄悄地说，“蒙博托是国王。”

终于有一辆加长卡迪拉克停在外面。它载着秘书长疾驰而去，我们坐一辆巴士跟在后面，经过蒙博托的村民的泥屋，到达一座山顶上的大理石宅邸。屋子前面的花岗岩广场上，音乐喷泉正在表演。我们被邀请来观赏面前一览无余、180度的赤道丛林雾气蒸腾的全景。突然，蒙博托一个人出现了，身穿米色西装，接缝处绷得紧紧的。他戴着宽边的太阳镜和豹皮帽，倚靠一根银质饰头的手杖。当他向秘书长随从中的女性致意时，对每一个人都低声说“很高兴认识你，女士[注]”，并用嘴唇轻吻她们的手。进到门里，我们被允许参观闪闪发亮的灰色大理石地板、哥白林[注]挂毯、路易十六时代的家具、根德[注]公司的电视机、令人目眩的枝形吊灯、饮料车里巨大的威士忌酒瓶。然后我们都被带了出去，面对面会谈开始了。有传言说布特罗斯-加利正在劝说蒙博托不要驱逐成千上万从卢旺达逃到扎伊尔的胡图族难民。

45分钟之后，我们再度被请回来。蒙博托紧握着布特罗斯-加利的胳膊，拉了两个穿西装的大个子男人过来，说这些人是他的部长，他们将为他的承诺做证。然后他突然冒出来一个有趣的想法。他总是可以把他们枪毙掉，这样就没有人记得他的承诺了。但那个时候，他咧开大嘴对秘书长说：“你可能会遇到人权上的困难了。”部长们的脸上摆出一副奉承的笑容，而布特罗斯-加利让自己勉强挤出了一丝微笑。

这就是工作，我想，如果你是秘书长，你会这样算计：蒙博托很坏，但没有蒙博托的扎伊尔会更糟糕；30年来，这个独裁者一直控制着

权力，因为华盛顿、莫斯科、巴黎和伦敦都在做同样的算计。独裁者将得到的国际支持视为理所当然，这让他对信守承诺毫不在乎。在表面向秘书长承诺不会驱逐难民的三个星期之后，他的部队开始驱逐难民。在晚间新闻的报道画面上，部队闯入难民营，用鞭子驱赶妇女和儿童。

7月17日，星期一：布琼布拉[注]**，布隆迪。**旅程进入第五天。唯一没有显出精疲力竭的人是这个位居旅程核心、活力充沛的72岁老人。我从来没有见他放松过——从没看到他的领带解开过，今天早晨他出现的时候，突然从电梯里走出来，弯着腰，有一点轻微驼背地迈着步。跟在后面的随从人员已经精疲力竭。在尼罗河酒店（Hôtel Source du Nil）里，到了后半夜，你还可以在走廊里看到他们，穿着睡衣，把电报送到他的房间，转接来自纽约的电话，他们的床上堆满了文件。他把手下催得很紧。他的美国警卫是一位来自康涅狄格州达里恩的前警察，他回忆起跟随佩雷斯·德奎利亚尔[注]或瓦尔德海姆[注]的时候，那时在旅途中还有时间观光。“跟这位就不行，”他叹了口气，“当他查看时间表的时候，发现有去动物园的行程，就会划掉它，取而代之的是另一个会议。”

布隆迪是那种容易被人忘记的小国，它受到国际社会的关注，是因为他们自我毁灭的倾向。布特罗斯-加利飞到坦噶尼喀湖（Lake Tanganyika）畔的小城布琼布拉，目的是劝说布隆迪的政治精英们恢复理智。少数民族图西族长期掌权并且控制军队，因为多党民主的到来，他们被迫与多数民族胡图族分享权力。1993年，一个胡图人最终当上总统掌权，却被暗杀了。随之而来的是大屠杀，据信胡图族和图西族都各有大约10万人死于非命。

为了制止布隆迪分裂，布特罗斯-加利任命艾哈迈德·乌尔德·阿布达拉（Ahmed Ould Abdallah）为特使，他是一名55岁、不知疲倦的毛里塔尼亚外交官，可以忍受撒哈拉酋长的专横。1994年4月，在载有卢旺达和布隆迪总统的飞机在基加利机场被射落下来的那个晚上，阿布达拉前

往电台和电视台以防错误的谣言造成血腥杀戮。他整晚都与军队的参谋长待在一起，打电话给地方指挥官，命令他们留在军营里。对于阿布达拉拯救布隆迪，免于其像邻国卢旺达一样遭到大屠杀风暴的肆虐，大多数观察家都给予高度评价。

在布隆迪没有维和部队，阿布达拉不需要任何部队。“我们这里需要的只是精神学专家，”他说，“我每天都跟政客们碰头，他们彼此害怕。当我跟他们握手的时候，他们都在流汗。为了掌握一个小时的政治权力，每个人都会谋害另一个人。”

阿布达拉不抱任何幻想：将近两年的疯狂工作，仅仅是延缓了滑向深渊的惯性过程。三天前的晚上，他自己团队的一名图西族成员的妹妹，在城市南边的公路上遭到胡图族武装分子的攻击，一起的还有她当军官的丈夫。丈夫遭到肢解，怀有八个月身孕的妻子被开膛破肚。

做这些事情的匪徒绝大多数受雇于当地的政客。阿布达拉有他们的电话号码。在阿布达拉警卫森严的住处，他眺望坦噶尼喀湖，他不断地给他们打电话。“你必须让他们保持忙碌，否则他们就会干坏事。”他对政客们总是说同样的话：要对正在发生的事情承担责任，要像个成年人一样做事情，停止报复行为，如若不然，最终你会被自己释放出来的东西摧毁掉。

我和他一起坐他的装甲车出去，穿过布琼布拉遭受过种族清洗的社区，跟手持卡拉什尼科夫冲锋枪和手雷的年轻人谈话，他们为了几瓶啤酒就可以炸掉一条街道。他下车，直面他们，告诉他们必须停止杀戮和反杀戮的循环，否则他们都会被横扫干净。似乎没有人觉得这令人惊讶：一位联合国大使亲自为一个非洲的小城充当警察，但没有其他人拥有这样做的资源和可信赖度。这是一种试验：用预防性的外交作为停止民族间杀戮漩涡的一条途径。在其他地方联合国也可以这样做，但缺乏足够强硬和有魅力的人。阿布达拉自己也很快要离开布隆迪了。

我被邀请列席预防性外交的工作过程。布特罗斯-加利坐在宾馆铺着台呢的桌子的顶头，倾听胡图族和图西族的领导人说话，他们面对面分坐在两边。胡图人坚持认为图西族主导的军队正在发动一场灭绝运动；图西人说胡图人极端分子那天晚上发动的袭击断绝了所有宪法对话的可能性。屋子里的气氛因为指责、反驳、怒目而视以及轻蔑而越来越凝重。

各方说完之前，布特罗斯-加利一语不发。然后，他告诉他们，他们让他耻于称自己是个非洲人。“你们好像都以为，”他说，扫视两边不敢互相对视的眼睛，“国际社会会拯救你们。你们是在自欺欺人。记得贝鲁特吗？我有很多好朋友死在那里，被同样的幻想所欺骗。国际社会很乐意看到你们互相屠杀直到最后一个人。援助团体已经精疲力尽。它已经厌倦于救助那似乎已经不能自我拯救的社会。”他将手掌平放在台呢桌面上。“你们都是成熟的成年人，”他说，“自助者天助之。你们的敌人不是对方，而是恐惧和怯懦。你们必须有接受让步的勇气。如果没有，没有人能拯救你们。”然后他收拾好自己的文件，大步走了出去。

那天晚上的晚些时候，在尼罗河酒店，我问他，在私下场合，他是否一直采用这种尖刻的语言？

“当我必须这么做的时候，是的。”跟个人无关。怒气是一种专业设计的固定战术，目的是让畏缩怯弱的本土精英恢复理智。

它会起作用吗？

“我们只是医生，”他说，“如果病人不吃药，我们还能做什么呢？”

这个比喻相当不准确。这些病人不只是拒绝吃药，他们是在对诊所放火。有没有一个时刻，让他们应当被弃之不顾——甚至让秘书长也屈服于道德厌恶之诱惑？

在他去到的每一个地方，他似乎都成了这些赤贫之地对联合国、对那个高贵的虚构——国际社会——所抱期望的囚徒。这些期望证明他的机构的有效性，是对他的机构的真实要求，是其“存在的理由”[注]。而且，通过这样或那样的方式，他有意地试图降低这些期望，来遏制不可避免的失望，迫使人们重新发现他们自己的能力。

我问他是否感到疲倦。

“一点也不，你看到的样子就是我的状态。”

他最近说过，联合国50年来的成就是创造了一种行之有效的国际体系。我告诉他，在这路上的五天时间，我没有看到一个行之有效的国际体系；我看到的是一个丛林，陷入在绝望赤贫的困境之中。

他摇了摇头。并没有那么糟糕，有更多理由保持希望。他没有灰心丧气。“我们给国际社会带来希望。”然后他离开了，上楼，去会晤另一个手上沾着鲜血的武装组织领导人，去接另一个来自萨格勒布的明石康或是纽约的秘书的电话。

夜色降临在尼罗河酒店。游泳池寂静无声。在走廊里，他的随员风风火火、来来去去，有一种沉寂，但很快被一轮炮火声和尖利的手雷爆炸声打破。种族清洗正在秘书长住处半英里远的地方进行。我切换到CNN，然后打开灯。有来自泽帕未经证实的报道，说波斯尼亚的塞族士兵诱骗躲藏在城镇边缘丛林里的平民走出来，把他们排成排，然后全部射杀。他们说塞族人戴着蓝色头盔[注]。

II

现在回想起来，可以看到，在与布特罗斯-加利一起穿越非洲的旅

程中，我见证了自由主义的国际主义走到日暮途穷的时刻。斯雷布雷尼察和卢旺达的两次灾难，让开启于1989年的一个短暂的希望时期落幕。在这个过程中，一个历史机会被浪费掉了。想要知道原本可能发生什么，我们需要回到一个可以比较的转折点。1945年为元年，紧随其后发生的是，联合国建立，“北约”建立，重建欧洲的马歇尔计划、1948年的《世界人权宣言》（Universal Declaration of Human Rights），以及修订《日内瓦公约》（the Geneva Conventions）和战争法（the laws of War）。苏联崩溃之后的这几年提供了类似的机会。苏联的否决不再让联合国陷于瘫痪。苏联的装备和顾问不再支持全世界各地的政权和叛乱。世界上两种竞争性的人权文化—— 一个是社会主义的，一个是资本主义的——被一系列的最低准则所取代，全世界每一个政权都认可这些准则，都期待出现一个超级大国们摒弃令非洲、拉丁美洲和亚洲等众多地区沦为乞丐的代理人战争，转而进行健康而且务实合作的时代，这并非不切实际；凭借“冷战”终结带来的和平红利，设想对第三世界的援助和发展预算会有一种持续增长，也并没有超出可能性的范围。

与这些新的机会相伴的是国际社会中道德氛围的一种深刻改变。20世纪60年代早期以来出现的人权和发展活动家团体获得了国内选民的支持，拥有足够的机构权力去影响主要国家的外交政策。类似红十字国际委员会（the International Committee of the Red Cross）、联合国儿童基金会（UNICEF）和联合国难民事务高级专员署这样的组织成为拥有数十亿美元身价的全球性运作机构，它们运用CNN这样的新兴全球媒体，创造出对国际人道主义干预的广泛需求。

这些机构抓住了现代世界的新现实，正是这些现实改变了现代道德良知的视野。媒体打破了过去将我们的道德关注局限于眼前的家庭、邻里、地方或国家的狭隘分隔。自从电视新闻在20世纪60年代出现以来，我们开始直接面对人类的苦难，这种苦难从前超出我们的视野范围并因此超出诸如内疚、羞耻、愤怒、懊悔之类的情感范围，但正是这些情感能让我们将其他人的困境视作自己的事务。同时，喷气机革命和快速调

度的物流服务让我们感到，对于在电视上看到的灾难，我们可以做些事情，并且可以很迅速地完成，这是此前从未有过的。最后，我们前所未有地了解到，西方积累的规模庞大的未利用资源——谷仓里的粮食、医药仓库里的输液器、我们工程师和医生的技术知识——可以投入使用、缓解世界的苦难。这些因素已经改变了现代的道德想象：道德冲击的边界是全球性的，我们知道自己可以做出改变。我们安于宿命和不作为的借口似乎越来越不可信。我们的能力大小，我们未利用资源的体量，会共同谴责我们。

这种被唤醒的道德良知对各国外交政策的影响是明显的。接二连三地，国际社会授权了一个又一个雄心勃勃的干预行动：联合国在柬埔寨监督选举；反对独裁者占领邻国的海湾战争；救援库尔德人的国际人道主义努力，并且给他们建立一个处于美国空中保护伞之下的安全区；在索马里压制派系争斗、为饥荒受害者提供食物的干预；派遣联合国部队到波斯尼亚保护人道主义运输车队。正处在这一波人道主义干预的高峰，像法国的贝尔纳·库什内（Bernald Kouchner）这样有影响力的人物——他是无国界医生组织（Médecins Sans Frontières）的前创始人，曾在密特朗总统内阁担任部长——宣称严格国家边界的时代已经结束，一个新的干预的时代已经到来。联合国将库尔德人置于国际人道主义保护之下的决议，被视为国际人道主义干预的一个重要先例，它构建了在平民遭到当地暴君镇压的时候，国际社会干涉国内事务的权力。

这些似乎都是很久以前的事了。当20世纪将要结束的时候，90年代初的国际主义不是像1945年那样富有创造性的时刻，倒像是第一次世界大战之后威尔逊式国际主义的失败。当道德的国际主义失败的时候，孤立主义重新抬头，收缩的迹象遍及我们周围。进入布特罗斯-加利时代以来，部署在全世界的维和部队数量已经下降，而活跃战争的数量在增加；主要国家的援助外国预算陷于停滞或者下降；媒体正在关闭他们在国外的办事处。在地球村里，我们重新回到了狭隘政治的时代。

伴随着20世纪90年代初道德行动主义的退潮，其历史轮廓开始显现。它曾被当作一种将原则置入实际政治的尝试，旧有的帝国式授权干预话语被新的人道主义需求的话语替代。但一种帝国式的野心、愚蠢和反讽继续困扰着其运作。布特罗斯-加利的飞机飞越的黑暗丛林——以及我们短暂停留的蒙博托在戈巴多莱的度假地——都接近约瑟夫·康拉德（Joseph Conrad）在1900年出版的《黑暗之心》对欧洲帝国主义接近落幕时的伟大寓言的实际场景。1890年，年轻的康拉德乘坐蒸汽船旅行，穿过刚果，他对比利时殖民者在该地区一些代理人残酷成性的野蛮极为厌恶。这些人是康拉德写邪恶的库尔茨（Kurtz）时参照的原型。

在《黑暗之心》中，康拉德观察到，从近距离看，帝国主义并不是一件美丽的事物。“能够救赎它的，只有思想。”在库尔茨自己的眼中，他对象牙的贪婪追寻被他将文明带给野蛮的计划赋予了高贵性。当然，最终文明什么都无法救赎。在河流的最后一个转弯处，当马洛（Marlow）发现库尔茨的时候，库尔茨的文明使命留下的所有东西，是一排穿在梭枪上的原住民头颅，以及库尔茨已经无法实现的、要求国际社会镇压野蛮习俗的最终报告，在报告的最后一页上，发狂的库尔茨潦草地写下：“消灭所有野蛮人！”康拉德的著作是关于19世纪晚期帝国主义——它因无所作用而无力，因虚无主义的愤怒而耗竭——的寓言。它也是关于道德厌恶的诱惑：因为未能教化野蛮人，库尔茨转而用其道德自我幻灭的全部力量对抗他们。

20世纪90年代初的自由主义干预都自觉地公开宣称是后帝国主义的，然而康拉德的延续和反讽仍然萦绕着它们。康拉德用《黑暗之心》中的炮艇图像象征帝国主义的无能：停泊在非洲的河岸，向毫无反应的丛林发射无用的炮弹；当代的景象则跳跃到北约的战机在1994年向被废弃的塞尔维亚人炮兵阵地投放炸弹。康拉德自己也许无法想象，没有什么比这个景象更能说明帝国主义的无能了：绝大多数是巴基斯坦人的联合国士兵向索马里人群开枪，杀害那些他们得到授权要保护的妇女和儿童。当然，现在所有索马里行动的痕迹都已经消失了，就像比利时在刚

果存在的所有痕迹都被丛林再次覆盖。如果按照预期，北约部队在1998年的某个时候撤出波斯尼亚，这种情况很快也会发生，他们也会仿佛从未在那里待过一样。过去和未来共同展现了大国的徒劳无功。

1989年以来进行的干预在国际上被认为是自我限制的，因此是权力的道德实践，没有沾染帝国的贪婪。在沙漠风暴行动中，盟军在通往巴格达的道路上停止进攻，萨达姆被允许继续掌权，我们将自己限定在为库尔德人提供空中保护伞，让他们尽可能塑造自己的未来。在索马里，我们为了所谓的“快速撤出”战略而预先排除了占领整个国家。在波斯尼亚这片整个19世纪无论是奥地利还是奥斯曼龙骑兵的占领下都保持和平的土地，我们直到1995年夏天还认为，仅仅是我们的反对、贸易禁运以及偶尔从飞机上扔颗炸弹的威胁，就可以让我们完全不用召唤自己的“龙骑兵”。然后，我们带着一种天真——认为曾统治奥匈帝国的古老的犬儒主义是可笑的，认为可以派我们自己的“龙骑兵”去待几年，然后再把他们撤出来，留下和平的波斯尼亚。要是我们更多一些帝国式的冷酷无情，也许会更为务实有效。如果施瓦茨科普夫将军[注]让自己成为征服伊拉克[注]的麦克阿瑟将军，伊拉克的海外反对派现在也许在重建国家了；如果海军陆战队仍然在摩加迪沙（Mogadishu）的街头巡逻，推动索马里从霍布斯式世界到洛克式世界的进程也许多少会有更光明的前景；而如果北约已经在1992年4月通过对塞尔维亚暴乱的空中打击保卫了波斯尼亚政府，可能欧洲不必经历集中营的重现。类似地，如果在1995年的《代顿和平协议》之后，西方政府在联合国的授权下简单地接管波斯尼亚的行政管理，至少到当地各方可以用切实的证据证明自己能够管理国家的时候，波斯尼亚也许可以在一个更有保障的基础上进行重建。这样的选择并不是遥不可及的一种可能，这个事实说明，一种自由干预的外交政策从词义上可能是矛盾的：原则上要求我们干预，然而不允许让干预得以成功所需要的帝国式残酷存在。

在后帝国主义时代，我们发誓放弃帝国式的道路，但帝国式傲慢的痕迹还在。除此之外，还有什么能让每一个人都认定，任何外部的力量

可以进入索马里、终结派系战争、然后撤出，所有这一切都在几个月里完成？在南斯拉夫，并不是胆小让我们避免过早使用武力，而是傲慢让政策制定者认定只用强硬的言辞就可以让狡猾、无情的煽动归于无形。我们一直高估了自己的道德威望，并且一直低估了那些人发动民族战争的决心。

而且，当政策受到道德动机驱使的时候，它通常是被自恋所驱动。我们干预，不仅是为了拯救其他人，也是为了拯救我们自己，毋宁说也是将我们自己作为普世准则捍卫者的一种想象。我们想要表明西方“意味”着什么。这种想象的西方，这种我们自己的自恋形象，我们相信它具体呈现在一个多民族、多信仰的波斯尼亚的神话之中。干预的欲望可能导致我们重新书写波斯尼亚的历史，让它符合我们认为是一个可以挽救之地的理念。然而，一个对于让穆斯林外籍工人少数群体集中居住没有显示出任何疑虑的西欧，恰恰在波斯尼亚的穆斯林—基督徒共存中突然发现了自身的多元文化幻象，这显然是具有讽刺意味的。波斯尼亚成了一个移置的剧院，在其中，原本可以消耗捍卫国内多元民族社会的政治活力，转而被引导去捍卫远方的神秘多元文化主义。波斯尼亚成了被寄予厚望的最新一代，它尝试过生态学、社会主义和公民权利，却见证这些尝试都失去了浪漫的动力。

尽管知识分子的道德愤慨对波斯尼亚的结果有实际影响，但回头来看，很明显，美国施加压力达成《代顿和平协议》，其支配性动力是政治性的、地缘战略上的，而不是道德的：美国干预是为了通过定期、恰当地展示全球领导力来挽救克林顿政府，而更根本的是为了拯救北约和大西洋联盟。自从1993年初美国拒绝支持欧洲的万斯-欧文（Vance Owen）计划以来，欧洲和美国对波斯尼亚一直有尖锐的分歧。克林顿在波斯尼亚进行干预是为了留住他的盟友，并且按照美国的条件去做。但代顿现在已是一个遥远的记忆，当我们的龙骑兵离开时，战火可能重燃。正如奥匈帝国已经告诉我们的，巴尔干总是暴露出帝国权力的悲情一面。

在这些自由主义的干预中，道德的反应——“必须要做些事情”——常常得到未经审视的假设的支持，即认为我们拥有做任何事情的权力。这种全能的假设经常在愤怒和洞察力之间，在强烈的感情和明白何者具有可行性之间进退两难。如果我们的出发点是更为谦卑的假设——我们能够做的事情总是比我们想做的少，我们也许能够制止恐怖，但我们无法防止所有悲剧——我们也许会更为负责，并且有可能（只是可能）设计出成功机会更大一些的干预战略。

既然我们正面临绝大多数干预所带来的耻辱和并不完美的结果——波斯尼亚最可能的未来仍然是低级别的民族暴力；萨达姆·侯赛因仍旧掌握权力；军阀们仍旧让索马里充满血腥和死亡；非洲大湖区域继续被卢旺达大屠杀留下的仇恨分裂——存在另外一种康拉德式的平行道路可以考虑，其主题是道德厌恶。如果说现在许多人从西方的失败中私下得出的结论是“消灭所有野蛮人”，那也许太过头了一点。但许多人已经受到相关思想的诱惑：“让野蛮人自己清除自己。”

在布隆迪和卢旺达，秘书长的言辞与这种幻灭和厌恶之间只有一线之隔。在整个发展中世界的危险地带，类似的幻灭随处可见。在将塞拉利昂和利比里亚夷为废墟的内战中，在让阿富汗俯首称臣的“二十年战争”中，努力为受伤者和难民提供帮助的援助队员正在减少，像刚果丛林中的康拉德式站长[注]一样，他们常常感到不再能理解他们到底在那里干什么。道德厌恶不只是一种诱惑；它是对事件、精英和社会年复一年徒劳地帮助他人的一种客观反应。激情的疲倦——就资助发展的国家和私人捐赠而言——可能是某种疲惫以外的东西。它也许代表一种主动的、对接受帮助的社会没有尽其所能拯救自己的厌倦。

将维持接触放在第一位的道德叙事的崩溃，进一步加剧了这种再度出现的幻灭。所谓道德叙事，只不过是指那些我们讲述的故事，这些故事让远方变得有意义，解释为什么我们应当介入他们的困境。认为全球性媒体自动创造了这些接触叙事，是一种谬误。在这些暴行和苦难的图

像中，没有任何东西自动产生同情和介入。一些图像、一些地方与我们有关，其他的则无关。众所周知，我们与遥远他乡的道德接触是选择性的、偏袒性的。我们更有可能帮助那些看上去与我们相似的人，而非不相似的人；我们更愿意帮助那些历史和境遇更能为我们所了解的人，而不是那些我们无法洞察其境况的人。我们的接触行为严重依赖媒介——作家、记者、政治家、目击者——提供给我们的叙事，他们让我们接触恐怖的世界。值得注意的是，他们所提供的叙事可以分成两类。一种叙事是，全球化的故事告诉我们，世界正在走向同一，过去不在我们考量范围之内的国家和地区——例如“亚洲四小龙”——正迅速变成竞争者。这些叙事给予我们理由，与这些国家和地区接触，认真考虑他们，即使只作为潜在对手。第二个叙事是混乱的故事。罗伯特·卡普兰（Robert Kaplan），凭借其著名文章《无政府时代的来临》（“The Coming Anarchy”），可能是围绕这个主题最有影响力的传播者。在从西非到高加索的旅程中，他构建出一种叙事：世界上大多数地区已经进入无政府状态，战争形态如此混乱，称为内战已经是高抬了它们。它们是派系之间、团体之间的分裂战争，其目标甚至不能被称为政治性的。他们为了毒品、领土、生存而争战，其争斗除了混乱不能带来任何东西。

如果我们将两种叙事——全球化和混乱——放在一起，很显然我们并没有得到一个有意义的世界图景。在最低层次上，我们得到的是一个分裂的图景：一个24小时的全球贸易经济将东京、新加坡、台北、巴黎、伦敦、罗马、纽约和洛杉矶联结在一起，但世界的广大地区——中非、拉丁美洲的一部分、中亚——都游离于全球经济之外，陷入了半永久性暴力的次理性地带。

在这里，我们并不是要把两个故事联系在一起，即使看上去这儿是我说了算。要点在于，由于解释性叙事的缺乏，接触的伦理正在受到侵蚀。当我们在自己的边界之外看到的都是混乱时，厌恶的诱惑变得无法抵抗。如果我们可以在混乱中找到一种模式或者一个机会，来给这里或那里带来秩序，干预和伦理性长期接触的准则也许会再度变得切实可

行。我们忘记了“冷战”给我们创造的意义世界：它给予第三世界的战争一个显明的准则，它解释了各方立场，它划定了我们应该站在哪一方。我们已经丢弃了我们的叙事，以及与其相伴的接触准则。

我们也必须承认，我们的叙事已经远离了建立在其中的条件要求。我们要求受害者清白无辜，当他们不是完全无可责备的时候，我们要求他们承担责任来掩盖我们的幻灭。为什么我们要求受害者应当是无可责备的？在美国空军提供保护的领地内，库尔德人的政治派系相互之间持续争斗不休；当一个团体没有得到华盛顿的支持的时候，它转向巴格达，然后，曾经在1991年支持他们起义的自由主义干预者看到了富有启迪性的一幕：库尔德人领着伊拉克秘密警察的特工人员，在领地内围捕他们的库尔德对立派。与库尔德人最凶恶的敌人联盟，目的是在库尔德运动内部进行清算，这当然会让库尔德人的西方朋友们断言：“你们都合该倒霉。”(注)然而，当一个弱小民族知道美国政策对于他们的事业没有严肃的承诺时，他们能做什么？如果波斯尼亚战火重燃，西方要想脱身很容易。毕竟，他们是“咎由自取”。

谴责受害人，是幻灭的诱惑之一。道德厌恶有非常非常多的辩解理由，都是围绕着新世界秩序的失败，一种自我开脱的“借口”——“我们”努力了，“他们”失败了。事实上，说我们所有行动都是失败，具有启示录一般的诱惑力。真相模糊得多：库尔德人将被拯救，免于毁灭，但不会有他们自己的国家，而是继续挣扎在四个满怀恶意的邻居当中；索马里的饥荒得到缓解，但军人的统治不会终结；萨达姆受到了惩罚，但还没有被推翻；西方保护波斯尼亚的穆斯林免于被清洗，但不能防止他们的国家遭到分解。

这是我们所能取得的最佳结果吗？在那些认为我们已经竭尽全力的人和那些认为还可以做更多的人之间，还存在一个位置，即承诺的伦理与责任的伦理相遇的地方，我们对处于危境中的陌生人做出的承诺，可以通过可行的救助战略获得支持。如果我们不能找到这样一个中间过

程，政策和公共舆论有可能一直在斯库拉过度承诺的傲慢和卡律布狄斯犬儒式的脱离之间左右两难。

要找到这个中间过程，应当考虑三个问题：（1）外部权威在什么时候有必要在内战中动用军事力量？（2）什么时候支持一个少数民族宣称脱离国家是正确的？（3）如何能够保护平民免遭内战的荼毒？

越南的经验暴露出一个民主政体对于后帝国时代运用武力施加的决策限制。只有在极少的情况下——例如萨达姆入侵科威特——民主国家才能够达成国际军事行动所需要的共识。选举周期让这种共识注定是脆弱的：事实上，只有低风险因而也是低收益的、基于空中力量的军事干预战略，看上去才是可行的。巴尔干的威权民粹主义者展示了对现代后帝国权力的阿喀琉斯之踵的精明认知。

然而，巴尔干的故事似乎表明，歧视性的、有目标的干预——通过空中武力——是威权民粹主义者唯一能够理解的语言。孤立的、被围困的少数民族早在1992年就呼吁以军事行动制止塞族人，事实证明他们是正确的；1995年的《代顿和平协议》，只有在运用美国空中力量改变地面的军事平衡的时候，才有可能。第二个明显的教训来自马其顿，即外部力量的预防性部署可以在一开始就防止内战。小型的派遣部队能够拥有非对称性的作用。既然预防性的部署有作用，来自波斯尼亚的第三个教训似乎是：如果你准备干预，尽可能早。一个显而易见的推论将是：如果你不准备尽早干预，那么干脆不要干预。折中手段通常比完全不采取手段更糟糕。

困难得多的问题是，外国的政府是否应当鼓励或者限制国家的分裂。往回追溯，西方国家应当在20世纪80年代末期就告诉巴尔干地区的民族主义领导人，南斯拉夫联邦的和平解体是可能的，但任何用武力迁移人口或者改变各共和国边境的尝试都将受到经济和军事制裁，包括选择性地使用空中打击。当然，问题在于，直到1990年，维持一个联合的

南斯拉夫及其领土的统一性，似乎仍然是避免民族主义战争的较好的途径。直到1991年6月，欧洲和美国的政策仍继续鼓吹支持一个统一的南斯拉夫。不幸的是，塞尔维亚当局将这种支持视为一种默示授权，动用武力反对斯洛文尼亚和克罗地亚的独立声明。即使战争爆发之后，许多西方政府继续将南斯拉夫国防军对克罗地亚的攻击视作一个联邦国家对分离主义运动的合法反应。西方政策转变的正确时刻显然只不过是马后炮。

武力的合法使用问题因此必须与何时支持联邦国家、何时支持他们分裂的问题联系在一起。这个问题在少数民族对抗多数派暴政或不公正的任何地方都会重现，如中非和高加索。要做出正确的选择，必须理解我们所讨论地区的历史。如果少数民族和多数民族在晚近的时候有过相互屠杀，期待他们未来和平共处是不现实的。一段仇恨的历史——真实的、一再重复的杀戮——确实可以让分离和自决的声明具有正当性，前提是——这是关键之处——所要求的领土是正当有理的，在经济上是可行的，以及如果分离的一方准备保护那些留在他们的国家之内的少数民族的权利。相反，在像魁北克这样不存在杀戮历史的情况下，很难判断过去的不公正如何让双方都有的分离成本具有正当性。一个清晰的、近期的流血记忆确实是能让分离具有正当性，是让对少数民族自决声明的国际支持具有正当性的唯一标准。

第三个问题困扰着前南斯拉夫的整个人道主义行动，即如何保护在内战之中进退维谷的平民。我们并不是要削弱那些代表我们参与干预的维和队员和救助人员的奉献精神和勇气，但仍要问，最终他们是否没有让事情变得更糟糕。例如，我们应该问，在交战地区向平民提供人道主义救援车队的努力，是否最终延长了战争。原则上，我们寻求将帮助带给各方无辜平民受害者的速径。不可避免地，有些平民不是那么无辜；不可避免地，大多数援助落到了交战者的手中。我们所采取的干预策略完全符合这样一个想法，即我们不能让自己在巴尔干卷入对抗塞尔维亚人的地面战争，包括保护安全区内的穆斯林、防止萨拉热窝陷落，却没

有采取任何措施制止塞族人的炮击。事实上，西方的政策中有这种说法：我们不会与主要侵略者作战，我们不会让受害者抵抗，但我们会努力防止受害者遭到清洗。

然而由于未能阻止和逆转塞尔维亚的入侵，西方成了毁灭波斯尼亚及其首都的同谋。联合国让自己成为塞尔维亚围困下的萨拉热窝的管理者。联合国没有让这个城市饿死，但由于没有采取任何措施打破围困，结果导致延长了城市的苦难。没有比这更含混的道德结果了。我们只能说，外部干预防止了一个大塞尔维亚的建立。如果克罗地亚不是在1991年12月得到了承认，很有可能它会被全部吞并。如果联合国特遣部队没有进入萨拉热窝的话，这个城市可能已经陷落；如果它陷落了，波斯尼亚所有人现在都会在波斯尼亚塞族人的控制之下。西方的干预实际上防止了塞尔维亚实现其全部的战争目标，然而我们应该全都冷静深思导致这种情况出现的方式。我们选择的战略使采取其他或许更有效的方式不再可能。通过在地面部署维和部队，西方提供的轻武装部队成为当地军阀的潜在人质，从而预先排除了空中力量的持续运用。提供人道主义救援尽管是必需的，但可能降低了双方协商解决的动力。

大卫·里夫[注]和其他人曾经提出，联合国在波斯尼亚失败是因为它要的是和平而不是公正。但这正是联合国维和的目标，而不是其失败的标志。维和部队从定义上来说是偏袒的而不是公平的，他们的任务不是在侵略者和受害者之间做出道德区分。通过他们在分界线的存在，维和部队实际上还认可了侵略者的征服，并且阻止受害者夺回失去的土地的尝试。维和部队的存在也无法宽容地对待未能恰当行事和放弃战斗的受害者。波斯尼亚拒绝屈服，让不惜一切代价想要和平的维和部队指挥官大为恼火。

报道战争的记者不断呼吁联合国部队对于恶意开火进行还击，谴责和追究侵略者，要求空中打击介入，但没有说明联合国一旦介入，要如何避免被强硬的塞族人袭击撕成碎片。那些想要联合国采取更加积极立

场的人，不了解联合国部队在地面有多么脆弱。索马里的信息表明，即使是美国海军陆战队，当他们寻求公正、开始狂热地追捕恶霸军阀的时候，也可能蒙受羞辱。

在波斯尼亚和库尔德斯坦，联合国蹒跚走向一种新的行动模式：安全区。划出一条警戒线，将没有武装的平民围起来，让他们的军队在外面战斗，确实至少解决了在不可能停火的情况下保护平民的问题，但安全区政策是否有效依赖于两个条件：安全区内的战斗人员是否都被解除了武装，周围边界和空中的安全力量是否足以保护安全区。在波斯尼亚安全区，两种安全力量的保护都没有。结果是一种令人惊骇的猜谜游戏，"安全区"这个词变成了西方的伪善和无能的具体代表。最糟糕之处是一种相当好的理念（可以应用在其他地方的）遭到了羞辱。在斯雷布雷尼察之后，谁还会相信西方提供的"安全区"呢？然而，在内部崩溃国家的战争区域找到一种保护平民的可行战略，是一种挑战，它创造或破坏的不仅是联合国，还有整个自由主义的人道主义干预。

后"冷战"世界国际安全的主要威胁，是国家的崩溃，以及由此导致的平民人口自我供养和自我保护能力的崩溃，既要对抗饥荒，又要对抗民族战争。过去各国有承担帝国式责任的能力，现在他们不愿再肩负这一职责，在这样一个世界，去殖民化形成的许多国家不可避免地会被证明不具有维持国内秩序的能力。这些民族获得自决，是基于最残酷的可能条件。他们要么被民族冲突撕裂，要么是太过弱小，无法克服其人民的贫困。前南斯拉夫属于一种数量正在增加的国家，它们位于苏联帝国的南部边缘或非洲，国家已经崩溃，还将其公民抛入一切人反对一切人的霍布斯式战争，或者部分人反对部分人的战争之中。这些国家需要的是一种内部的和平，以及紧随其后的体制重建，实现法律的统治而不是枪炮肆虐的统治。这种工作完全与后"冷战"时代的即时干预、迅速撤出的风格不匹配。它需要的是一种长期的、不那么引人注意的重建社会自身的承诺。显然，这样的工作只能由人民自己来承担，但外界的持久承诺能够有所帮助。

在19世纪，这种工作是“白人的责任”：库尔茨的责任，即在野兽横行、肮脏污秽的丛林里建设帝国统治管理的基础设施。在巴尔干，那是奥斯曼人的工作，后来是奥匈帝国。他们工作的残留遗迹仍然是点缀的风景。至少回头来看，帝国统治拥有某种逻辑：那些无法就自我统治达成一致的人们，也许可以服从陌生人的统治。

在民族主义和自决信念崛起之时，这种逻辑无法存活。我们现在已经习惯了现代不言自明之理带来的结果，这种不言自明之理包括：陌生人的统治比自己人的统治糟糕；人们最好是自己统治自己，即使他们搞得一团糟，也比受外国人统治好，尽管这些外国人的工作还过得去。民主派从这些不言自明之理的真相中不会得到任何回报。康拉德关于帝国的丑陋深刻是正确的，对帝国式瓜分全球的怀旧毫无意义。然而问题仍然是，当自决失败的时候，当内战或饥荒摧毁了一个政体的时候，我们能够做些什么？谁来重新创造让自决发挥作用的必要机制？即使在巴尔干能够协调达成某种形式的和平或者永久性停战，也需要一到两代人来重建体制，国内信任和政体的有效运作都有赖于这个体制。谁已经准备好来担负这个重任？准备承担这个挑战的非政府组织并不缺乏：律师团体准备走出去，对处于困境中的人们给予民法和刑法的指导；警察可以传授在多民族社区中的法律执行问题；医生和护士准备重建医疗保健设施。但这些国家的持续衰弱——它们无法约束和控制暴力——意味着绝大多数人道主义的国际主义善意在沙地里流失耗尽。这些地方最需要的是国家，在一个后帝国主义的时代，这是外界人士唯一无法给予他们的东西。

一直有要恢复国际联盟时期的古老理念——托管制度——的讨论，即将整个国家转交联合国管理，不是按月计，而是按年计，直到普通人可以摆脱分裂他们的恐惧和仇恨。但令人怀疑的是，国际社会是否有实施这种做法的耐性，以及当地的人民是否可以忍受由陌生人统治。长期来看，托管必定会产生憎恨，同样的憎恨曾导致对帝国统治的反抗，到结束的那一天，托管制度留下的可能是跟它们进去的时候同样分裂而失

败的国家。

如果我们退后一步，从康拉德式反讽的立场来审视我们笨拙而模糊的干预，令人惊异的是发达世界和发展中世界之道德联系的脆弱性。康拉德的寓言提醒我们，帝国的统治事实上可以多么卑劣。然而明显的是，帝国和帝国竞争给我们提供一个可居住的安全区，在其中我们接受一个介入危险地带的永久性准则。随着帝国的消逝，发达的“北方”世界似乎越来越没有理由去关注其周边不稳定的、正在崩溃的国家。令人痛心的是，我逐渐意识到我们的安全和我们的命运都泾渭分明。20世纪90年代晚期的两种叙事——全球化和混乱——并没有连接起来。甚至经济利益关系也不太可能将优势基于知识的发达世界与只能提供非熟练劳动力和原材料的边缘世界联系在一起。全球村的话语、媒体的全球化，掩盖了我们最基本利益日渐增长的疏离。现在我们甚至不清楚，是否需要曾引诱库尔茨进入丛林的象牙。

这是在人道主义关注的革命中应当看到的环境。因为存在这样一种革命：普世人权的启蒙遗产重新焕发光彩；出现了规模庞大的对人权活动家、发展工作人员和救助专家的赞助者，这些人的道德准则是人类利益和需求在一个相互依存的世界中不可分割。然而这种断定人性相互依赖的努力，必须对抗似乎流向另一个方向的历史河流：地球的发达地区和欠发达地区在经济和安全利益上趋于分离。康拉德式的反讽在于，相比20世纪末期后帝国时代的政治家和商人，这种相互依存更明显地体现在19世纪的库尔茨这样的人物身上。需要更加清楚理解的是——不管其意义多么悲观——当良知是富人和穷人、北方和南方、安全地带和危险地带之间的唯一联结时，它确实是非常微弱的一种联系。如果波斯尼亚的事业没有激发普遍的愤怒和痛苦——如同人们期待电视机屏幕上的暴行镜头所引起的——并不是因为那些坐在舒适起居室里面观看这些图像的人们缺乏正常的人类怜悯。他们的慈善反应相当强烈，维系团结的现实障碍源于深层：在于某些深层次的、根深蒂固的感情，即“他们”的安全和“我们”的安全确实是分隔的；从历史、财富和运气来看，他们的命

运和我们的命运确实是割裂的；即使我们对他们寄予同情，我们并不能与他们共命运。我们中的绝大多数人相信，尽管遥远的火灾是糟糕的事情，我们还是可以将它们拒之门外，尽管它们可能毁掉邻居的屋顶，但火花绝不会跳到我们自己的屋顶上。

---

1. 布特罗斯·布特罗斯-加利（Boutros Boutros-Ghali，1922—2016），埃及人，联合国第六任秘书长（1992—1996）。
2. 斯雷布雷尼察（Srebrenica），波黑城镇，波黑内战中被联合国划为“安全区”。1995年7月塞族军队攻占此地，屠杀了约8000名穆斯林男子。
3. 图兹拉（Tuzla），波黑东北部城市。
4. 黎凡特（Levant），历史上对地中海东部地区的泛称。
5. 阿比西尼亚（Abyssina），埃塞俄比亚原国名。1935年意大利入侵阿比西尼亚，当时的国际联盟予以谴责，但未能有所作为，阿比西尼亚最终被意大利吞并。
6. 明石康（Yasushi Akashi，1931— ），日本外交官，曾任联合国副秘书长。
7. 托尔瓦·斯托尔滕贝格（orvald Stoltenbergg，1931— ），挪威政治家、外交官，1993年4月出任联合国前南斯拉夫冲突问题国际会议两主席之一。
8. 原文为法文états d’ame。
9. 科普特人（Coptic），埃及少数民族，信奉基督教，是古代埃及基督教信徒的后裔。公元400—800年，基督教是埃及主要宗教，被穆斯林征服之后，基督教在埃及仍有相当大的影响力。
10. 亚德瓦谢姆（Yad Vashem），以色列纪念“二战”犹太人大屠杀的官方纪念馆，1953年建于耶路撒冷。
11. 戈马（Goma），刚果民主共和国（旧称扎伊尔）城市，毗邻卢旺达。
12. 罗安达（Luanda），安哥拉首都。
13. 若纳斯·萨文比（Jonas Savimbi，1934—2002），安哥拉反政府武装领导人，曾领导反对葡萄牙殖民者的斗争，1975年安哥拉独立后，长期领导反政府武装展开内战，2002年于战斗中阵亡，安哥拉内战结束。
14. 争取安哥拉彻底独立全国联盟（União Nacional Para a Independência Total de Angola，缩写UNITA），安哥拉反政府武装组织，1966年成立，长期与安哥拉政府军展开内战，2002年领导人诺纳斯·萨文比阵亡，内战结束，其后成为安哥拉主要政党之一。
15. 若泽·爱德华多·多斯桑托斯（Jose Eduardo Dos Santos，1942— ），安哥拉军事强人，1979—2017年担任安哥拉总统。

16. 拜伦多（Bailundo），安哥拉中部城市，位于万博省，20世纪90年代这里是萨文比的安盟总部所在地。

17. 泽帕（Zepa），波黑东部城镇，位于斯雷布雷尼察西南。

18. 比奇飞机（Beechcra），美国飞机制造商，主要生产公务机和特种飞机。

19. 戈巴多莱（Gbadolite），扎伊尔北部城市，毗邻中非共和国，是独裁者蒙博托的故乡。

20. 蒙博托·塞塞·塞科（Mobutu Sésé Seko），原名约瑟夫-德西雷·蒙博托（Joseph-Désiré Mobutu，1930—1997），扎伊尔独裁者，1965—1997年担任刚果民主共和国（后于1971年改国名为扎伊尔）总统。

21. 原文为法语tête-à-tête。

22. 原文为法语Enchanté，Madame。

23. 哥白林（Gobelin），法国手工艺编制品传统商家，历史悠久，生产的挂毯是昂贵的奢侈品。

24. 根德（Grundig），德国著名电子产品制造商，1945年成立，产品以收音机、电视机为主。

25. 布琼布拉（Bujumbura），布隆迪首都。

26. 佩雷斯·德奎利亚尔（Pérez de Cuéllar，1920— ），秘鲁政治家、外交官，联合国第五任秘书长（1982—1994）。

27. 库尔特·约瑟夫·瓦尔德海姆（Kurt Josef Waldheim，1918—2007），奥地利政治家、外交官，联合国第四任秘书长（1972—1982）。

28. 原文为法语raison d’être。

29. 蓝盔为联合国维和部队的标志。

30. 诺曼·施瓦茨科普夫（Norman Schwarzkopf，1934—2012），美国陆军上将，海湾战争时期多国部队总指挥。

31. 本书英文版出版于1997年，当时美国尚未推翻伊拉克的萨达姆政权。

32. 指《黑暗之心》中的人物库尔茨。

33. 作者在这里借用了莎士比亚名剧《罗密欧与朱丽叶》中的著名对白，莎翁原话为“你们两家合该倒霉”，见梁实秋译《罗密欧与朱丽叶》第三幕第一场，中国广播电视出版社、远东图书公司1999年版，第127页。

34. 斯库拉（Scylla）和卡律布狄斯（Charybdis）是希腊神话中的两个女妖，各自据守在墨西拿海峡的一侧，吞吃过往船员和船只。“在斯库拉和卡律布狄斯之间”后来成为习语，喻指处于左右两难的困境。

35. 大卫·里夫（David Rie，1952— ），美国非虚构作家和政策分析家，苏珊·桑塔格之子。

4
战士的荣耀

I

1859年6月24日，一个名叫让-亨利·杜南特[注]的富裕日内瓦人在意大利北部旅行。在卡斯蒂格里奥尼（Castiglione）附近的高地，他看到法国皇帝拿破仑三世和奥地利皇帝弗兰茨·约瑟夫的军队在索尔弗利诺（Solferino）的葡萄园和山谷里互相厮杀。整整一天，杜南特听着战斗的声音穿过硝烟炮火，震彻云霄。黄昏时分，奥地利皇帝放弃了战场，他的部队战败退去。司汤达在《帕尔马修道院》（*The Charterhouse of Parma*）中描述了滑铁卢战役的混乱；托尔斯泰在《塞瓦斯托波尔纪事》（*Sevastopol Stories*）中描绘了克里米亚战争中俄罗斯防御堡垒中的战友之情。但没有什么记叙能比杜南特的《索尔弗利诺回忆录》（*A Memory of Solferino*）更能反映战斗结束之后的战场景象：凝固的血将泥土染成黑色；枪支、背包和战衣被乱扔一地；到处是断肢残躯、裂开的骨头碎片、子弹盒；失去骑手的马匹在尸体间逡巡；因死亡的抽搐而扭曲的面孔；受伤的人爬向血水和泥混杂的小水塘解渴；贪心的伦巴底农民奔走于尸体之间，为的是脱下死人脚上的靴子。

进入卡斯蒂格里奥尼，杜南特发现两个帝国的数千名受伤士兵肩并肩奄奄一息躺在教堂里、广场上和村子的小巷里。他派人去找医用绷带和其他基本用品，并招募村里的妇女，开始看护伤员，他得到了两个度假路过的英国绅士的帮助。杜南特那时候30岁出头，是一个地道的业余

人士、一位战场的观光者。他此前从未看护过任何人。他穿的白色亚麻西装逐渐变得血迹斑斑，他在死者和垂死者之间来回奔波，挤进村里教堂的中庭，分发香烟，相信一支优良哈瓦那的香气可以缓解腐烂伤口的臭味。除了水没有别的东西可以清洗伤口，只有软麻布可以用于战地包扎。10个小时的战斗，6000人死亡；在随后的几个月里，还有几千名士兵将会因伤死去。

那个周末杜南特有没有救活一个生命是存疑的。只过了几天，他便放弃了，回到了日内瓦，但他看到的场面改变了他的生命。对于绝大多数信奉自由主义的欧洲人而言，索尔弗利诺是一个光荣的胜利，帮助意大利从奥地利统治下最终获得了自由。对于杜南特来说，索尔弗利诺则是一个他终生努力破解的道德难题，而对受伤者的漠视是一个耻辱，揭穿了战士受到国家敬重的神话。他决定写下自己的经历，引导他那个时代的良知。他的《回忆录》于1862年出版，在其中，他描述卡斯蒂格里奥尼的护士们说那些垂死的病人，“Tutti fratelli”（他们都是兄弟），这个身穿血污斑斑亚麻西装的人成了道德名人。他见到了某种亘古有之的东西——战场，并且是某种重新见到的战场；他关注的是军官和国王们离开之后留下的伤员和垂死者，这是以前几乎没有人注意到的。像克里米亚战争中的弗洛伦斯·南丁格尔[注]一样，他不认为战争只是军人的事情：作为一个平民，他走入他们的道德范围，并且坚持那里发生的事情是所有人的事情。南丁格尔在斯库台（Scutari）医院发现了老鼠，发现士兵甚至无法躺在一张床上静静地死去，她让英国军队感到羞耻，感到要去做点什么。杜南特开始做同样的事情。他游历了欧洲的各个首都，用他的声望为一个新的计划寻求支持，即一个可以让急救团体在战时救护伤员的国际协定。他写信给弗洛伦斯·南丁格尔，寻求得到这位患有忧郁症的隐居圣徒的支持，但她决然地拒绝了。她坚持认为每个国家的军队医疗服务应当只为自己的伤员负责。作为一个瑞士人，杜南特偏向于建立一个由中立志愿者组成的、可以救护交战双方伤员的国际组织。一个由日内瓦著名人士组成的五人委员会——将要成立的红十字国际委员会（International Committee of the Red Cross，缩写I. C. R. C）的核心

——于1863年2月成立，用于传播杜南特的理念。

1864年8月，瑞士政府在日内瓦召开了一个会议，代表来自16个国家，其中包括美国，他们寻求在改善战场医疗服务方面取得一致意见。在会议期间，有人建议医务工作者戴上白色袖标；另一个人建议在上面加一个红十字，作为对瑞士国旗的致敬，瑞士国旗是红底加一个白色十字。红十字诞生了，它可能是世界上最为广泛认可的标志。三个星期后，代表中的12人签署了有名的《日内瓦公约》。公约是在这方面的第一个协议，它同意医院、救护车和医疗人员“中立化”，并建立了一个原则：敌方士兵应当得到与本国部队同等的医疗待遇。它对不守约者没有设立任何处罚，它没有实施机制，但它设定了一个战斗人员应当符合的标准——如果他们希望自己被认为是“文明的”；对于杜南特而言，这已经足够了。甚至在杜南特的时代，“文明”战争的思想似乎是一个矛盾的——甚至是一个不正当的——理念。《日内瓦公约》签署的时候，美国内战最终以血腥收场，它绝对不是文明的。任何一个怀有战争荣光之幻觉的人都应该去看看马修·布雷迪[注]拍摄的葛底斯堡（Gettysberg）战役的死难者图片，他们的衣兜被盗贼翻了个底朝天，他们的脚因腐败而肿胀。

第一个《日内瓦公约》可以追溯到当战争变得更加野蛮而更为人所见的时候。第一挺实用机关枪加特林机枪[注]在美国内战中得到使用，这开启了机械化屠杀的进程，在索姆[注]和凡尔登[注]达到顶峰。同时，在家里阅读战况的公众与战场的距离越来越近。像布雷迪的照片一样，摩斯码和电报的发明打破了分隔平民和屠杀现实的道德距离。新的技术创造了一种新的道德主体——战地记者，以及一个新的道德体裁——战争报道，从19世纪60年代以来，两者都有助于创造出一种清晰的现代意识，即在光荣神话和其血腥现实之间存在隔阂。

《日内瓦公约》也应当被看作一种努力，试图挽救17世纪和18世纪的旧制度之下实施的战争行为准则，避免拿破仑式的大众征兵带来的新

型野蛮。例如在路易十六时代，征雇佣兵需要耗费巨额成本，这样就确保了统治者有强烈的动机去降低士兵的伤病损耗。切尔西（Chelsea）的皇家医院和巴黎的荣军院（Invalides）都可以追溯到17世纪，两者都曾经是老兵医院，它们可以证明这种担忧。1789年的民主革命创造了现代的大众征兵制军队，依靠整个国家的人口，拿破仑可以毫不顾惜他的士兵的生命。而且，民主战争省略了当战争还是贵族之间的竞赛时可以看到的那种精致。法兰西国王的军队比法兰西共和国的军队更加尊重医疗队伍的中立性，后者相信战争是民主和反动派之间无限制的竞争，他们带着这样的信仰投入战斗。在19世纪上半叶，战场救护服务大大落后于后勤保障、技术和战术的革新。因此，1690年的徒步士兵比索尔弗利诺时的徒步士兵拥有更大的从战场受伤生还的机会。

人们可能希望民主战争的时代能展示对于普通步兵生命的一种新的担忧，关注他的死亡是否获得荣誉。事实上，在滑铁卢，两边军队的死者被留在战场上任其腐烂；他们的骨骸被英国的承包商收集起来，用船运回英国碾碎，作为骨粉和肥料出售。只是到了克里米亚战争和美国内战之后，死者应当受到更好对待的思想才逐渐为大众所接受。这种思想慢慢得到普及，即每一个士兵不管军衔高低，都应当得到道义的认可，单独安葬，拥有自己的墓碑。因此，1864年的《日内瓦公约》意味着一种复杂革命的开始，即对战场上的伤者和死者给予道德考量，这是一种更新旧的军事荣誉传统、适应民主战争新时代的努力，一种将教养和仪式的文雅从贵族的精英战士扩展到普通人——时代的新主人——的努力。

有人可能会认为，这种复杂的道德进化是在对战争自身普遍憎恶的背景下出现的。但情况并不是这样。杜南特在索尔弗利诺战场的遭遇并没有将他变成一个和平主义者。他的《回忆录》有部分是基于冷静承认战争的不可避免性，还有他对战士文化之英雄主义的赞颂支持，例如，他讲述了一个法国上校的故事，上校在索尔弗利诺重整溃败的军队，他抓住军团的旗帜，高呼："每个热爱这面旗帜的人，跟我来。"但杜南特

似乎也意识到了他生活在两个时代之间：骑士精神的时代和机关枪的新时代——一个"我们听够了进步和文明的时代"，他写道，也是一个战争无法避免的时代。"难道防止或者至少缓和战争的残酷不是一件紧急的事情吗？"他问道。

1870年8月，当俾斯麦（Bismarck）率领的普鲁士侵略法国的时候，杜南特的理念第一次面临战争的考验。日内瓦的国际委员会让法国政府注意到现实：看上去几乎没有法国士兵了解公约，他们的战地护士几乎都没有佩戴红十字袖章。那年秋天，普鲁士拒绝按照公约的要求移交已康复的法国士兵，因为法国不能确保他们会否回到前线，此时委员会介入。杜南特建议宣布巴黎为"安全区"，以保护其平民免遭攻击；他的建议无人理睬。巴黎处于围困之下，医院上方飘扬的新的红十字徽章遭到炮击。那个时候，杜南特的财政处于困境之中，当一桩阿尔及利亚的生意失败后，他觉得应该放弃国际委员会中的委员职位。他隐居在康斯坦斯湖[注]畔的一个小镇。"我曾了解贫穷对于其他人意味着什么，"他写道，"但现在它压倒了我。"杜南特默默无闻地生活了23年，直到被一个好奇的记者重新发现。1901年，他被授予第一届诺贝尔和平奖。杜南特将奖金捐赠出去，然后在1910年82岁时死去，到最后仍旧满怀希望。

到杜南特死去的时候，大多数国家都建立了全国性的红十字会团体。美国内战中的一名护士克拉拉·巴顿（Clara Barton）在1881年建立美国红十字会。在穆斯林世界，这个团体过去到现在都以红新月会（Red Crescent）闻名。到第一次世界大战的时候，红十字会已经成为世界上最大规模的人道主义组织，并且保持至今。

在国际法领域，到1914年前夕，战争文明化的运动已经扩展成为关于战场新规则的一片浓荫。早在1868年，《圣彼得堡宣言》[注]禁止"爆炸性的"和"易燃性物质的"弹丸，宣称"各国在战争中应尽力实现的唯一合法目标是削弱敌人的军事力量"。1907年的《海牙公约》（Hague Convention）以及1906年修订的《日内瓦公约》，为陆地和海洋的战争

确立了规范，并且为如何对待战俘确定了基本原则。例如，根据这些公约，被审讯的俘虏必须交代的信息只限于他们的姓名、军衔和序列号。当欧洲狂热地重新武装的时候，用《海牙公约》条款的话来说，也同时寻求让战争屈服于“人性的法则和公共良知的要求”。这些公约让欧洲相信，在欧洲步履维艰走向“诸神的黄昏”之时，如果战争来临，它仍会遵守公约的规则和礼仪。甚至有可能，这种幻觉会让战争更有可能诱使人们相信道德法则可以遏制和控制大规模的屠杀。到1914年，杜南特教化战争的思想成了欧洲文化自尊的核心要素，它自鸣得意地相信，文明已经一劳永逸地征服了野蛮。

有一些批评提出了不同意见。普鲁士军事理论家卡尔·冯·克劳塞维茨（Carl von Clausewitz）在19世纪20年代——在杜南特的时代之前——的写作拒绝了战争可以被一个国际公约教化的观念。“战争是一种武力行为，”他写道，“要强迫我们的敌人按我们的意愿行事……对于武力有一些自愿接受的、难以察觉、几乎不值一提的国际法和惯例的限制，但它们很少能削弱武力。”但克劳塞维茨理所当然地认为，总体战争也是一个理性的仪式、一个有限制的暴力的运用，是通过其他手段达成政治和外交目的。他也相信暴力应当具有某些道德特性：他的总体战争的观点没有包括对平民不加区别地屠杀或者杀害、虐待俘虏。他认定，这些行为贬低了战士的尊严。

公正地说，杜南特本人从未相信国际公约自身的权威。他从来没有在这一点上有过不同意见，他明白这些公约依赖于更深层的道德来源——战士的荣耀准则。尽管这些准则因为文化的不同而不同，但他们似乎在所有的文化中都存在，而且他们的共同特征存在于最古老的人类道德制成品中：从基督教的骑士精神到日本的武士道（Bushido）——或曰“武士之道”，即武士的严格道德准则，它在封建时代的日本发展起来，到16世纪时候成形。作为伦理体系，它们主要关注建立战斗的规则，界定道德礼节体系，武士们据此判断自身是否值得互相尊重。战士的荣耀意味着一种将战争作为道德剧院的理念，人们在那里公开展现自

己的男子气概。带有荣耀的战斗，是无所畏惧、毫不犹豫的战斗，也意味着一种不存在两面性的战斗。准则承认战斗的道德悖论：那些勇敢地彼此战斗的人必定互相尊重；如果他们在对方的手里逝去，他们将在死后成为兄弟。

战士的荣耀既是归属的准则，也是责任的伦理。不管在哪里实践战争艺术，战士要区分战斗人员和非战斗人员、正当的和非正当的目标、道德的和非道德的武器、文明的和野蛮的对待俘虏与伤员的方式。这些准则也许常常是在遭到破坏时而不是被遵守时才得到尊重，但没有它们，战争就不是战争，只不过是屠杀而已。

战士的准则是严格排他的，就是说，它们只适用于特定的人们，不适用于其他人。骑士的准则所提供的保护只适用于基督徒，对于异教徒，一个骑士可以毫无限制为所欲为。欧洲自然法传统在16世纪开始形成，当时法官试图找到办法，调和相互竞争、经常处于交战状态的宗教和国家的法律和习俗，它的独特性在于其普世的雄心。自然法是《日内瓦公约》的基础，它第一次试着想象规则可以适用于每个人：基督徒和异教徒、世俗人士和信徒、公民和非公民。

《日内瓦公约》既将欧洲的战士荣耀规则化，又努力将其普世化，也就是说，摆脱其排他偏见，对每个人打开保护之门，不管他们是在谁的旗帜下战斗。但法律对战争的支配一直是不确定的。战场上非人道行为的决定性限制存在于战士自己的内心，在于作为一个手持武器的人，他如何理解什么是荣耀、什么是耻辱。用英国战争史学家约翰·基根[注]的话说："作为在战场上践行美德的媒介，没有任何东西可以替代荣耀，过去没有，将来也不会有。说得更确切些，在产生死亡的战争之地，没有法官，没有警察。"

索尔弗利诺是两军之间的单日竞赛。在凡尔登和索姆，战争变成了国家之间的大规模对抗。杜南特的理想也许会在弗兰德斯[注]的原野破

灭，一起破灭的还有许多其他19世纪的道德进步思想。但令人惊讶的事实是，现代红十字会运动在第一次世界大战中成长起来。冲突双方的国家红十字会都征召妇女——从俄罗斯沙皇的皇后到英国的家庭主妇——参与战争。在整个战争过程中，她们包扎绷带，为俘虏准备食品包，管理医院，护理病人。国际红十字会利用瑞士的中立性，让自己成为人道主义事务必不可少的中间人。它将其授权从看护伤员扩展到探望战线两边成千上万的战俘。它在日内瓦的总部成了家庭寄给其被看押儿子的数百万明信片、信件和包裹的交换中心；它的搜寻中心处理了数以百万寻找失踪士兵的请求。即使国际法没有给予该机构任何这样做的明示授权，它还是在平民非战斗人员之间传递信息，帮助被战争隔绝的家庭得以团圆。战争使红十字会得以存在，作为一个机构，其复杂性的核心在于，战争是红十字会仍然存在的原因。

到今天，中立仍然是红十字国际委员会道德政治的核心。它绝不区分好的战争和坏的战争、正义的或非正义的事业，甚或侵略者和无辜者。它的伦理很简单：不管受害者在哪里，找到他们；教育战士，告知他们按照规则打仗。但随着新的人权政治进入这个领域，中立的信条变得更具有争议性。1948年，联合国通过《世界人权宣言》（Universal Declaration of Human Rights），该宣言的第一章高调宣布："人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们富有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相对待。"不管"兄弟关系"的意义可能是什么，它不可能包括制造战争。现代的人权传统将战争视作一种道德侵犯，而且，在战争制造者及其受害者之间，人权活动家不可能保持中立。

1949年，红十字国际委员会更新了其章程，制订了四个单独的条约，被称为《日内瓦公约》。公约没有就人类兄弟关系做出高调宣言。相反，它们承认战争是一个正常的人类学仪式，是能够解决某些人类争端的唯一方式。它们只寻求确保战士遵守某些基本人性准则，最主要的准则是放过平民和医护人员。这两种传统——人权和战争法——激励了全世界所有危险地带的人道主义活动家，但它们实际上是两种不同的实

践道德。即使在红十字会内部，这些道德之间的冲突仍未解决。有些人坚持红十字会的终极责任是消灭战争事业，而其他人相信它的存在只是为了驯服野兽。

大多数美国人所了解的红十字会可能只限于其血库和伊丽莎白·多尔[注]。美国红十字会是170家国家红十字会之一，它们主要应对本国国内的紧急情况。将战争——以及驯服战争——作为核心事务的，是红十字国际委员会。它的总部位于一个可以俯瞰日内瓦的山坡上，很容易被误认为是一个健身中心或者医药公司的总部，如果不是有许多清瘦、专注的年轻男女穿着衬衫和牛仔裤在建筑物之间急匆匆地奔走的话。委员会主要由瑞士的律师、银行家和外交官组成，主席是科内利奥·索马鲁加[注]，一位健谈而精明的意大利裔瑞士籍律师。我曾经问索马鲁加，为什么一个国际组织必须由一个瑞士委员会来管理，他顺着我的问题打开了话头：只有一个由单一国籍人士——在这里，是瑞士——组成的管理层，才可能避免经常困扰跨国组织比如联合国的瘫痪停滞问题。这些瑞士的名人们管理的是世界上受到最广泛尊敬的救助组织，他们的竞争对手不愿意承认这一点。红十字国际委员会雇佣了900名海外现场工作人员（即其“代表”），以及7000名当地雇员和国家协会的会员，年度预算达到6.2亿美元。这个机构介入的国家多达80个，工作在世界每一个武装冲突的前线，不管那里是像阿富汗一样有媒体存在，还是像斯里兰卡和东帝汶那样没有媒体存在。

尽管国家的红十字会主要依靠私人捐赠，但红十字国际委员会的绝大多数资金直接来自政府。瑞士政府是第三大捐赠者，欧洲联盟排在第二，最大的政府捐赠者令人惊讶，是美国，它在1995年贡献了大约1.7亿美元。考虑到这个国家欠了联合国16亿美元，而且其政客似乎经常辱骂国际组织，美国的贡献规模足以证明红十字国际委员会在华盛顿的认可程度。在海湾战争中，因其对交换俘虏和释放人质的监督，红十字国际委员会赢得了H.诺曼·施瓦茨科普夫将军少有的尊敬；当这个组织采取激怒美国的立场时——就像它坚持应当允许巴拿马的曼努埃尔·诺列

加[注]将军作为一名真正的战争俘虏在佛罗里达的监狱里接受探访——它这样做是基于带有其个性的审慎。它坚定的中立性，让它得以在紧张对峙、潜在暴力性的政治僵局中，充当有用的中间角色，比如在日本驻秘鲁利马的大使馆遭到围困的时候，红十字国际委员会拒绝充当调停者，但它促成双方谈判，向游击队员和人质传递所有物件，包括心脏药物、新的连裤袜等。

该组织对战争的态度是非常“瑞士式”的。尽管拥有200多年的和平与中立，但瑞士并不是和平主义文化之产。它的官方信条是武装中立。每个瑞士人都接受一定的军事训练，因此很多红十字国际委员会的代表知道如何清洁和组装那些在检查站经常挥舞于他们眼前的武器。它最英勇的代表之一马塞尔·朱诺[注]曾作为人道主义援助工作者见证了1935—1936年的阿比西尼亚战争到广岛的行动，他将自己的回忆录命名为“没有武器的战士”（Warrior Without Weapons），这并不是偶然。在红十字国际委员会的文化和它参与并试图控制的战争文化之间，存在一种奇特的相似性。红十字国际委员会像一支军队，尊重纪律、秩序和荣誉。当它与战士面对面的时候，取得的成效最佳。

直到1991年，这个组织的战地雇员还不接纳非瑞士人，理由是非瑞士国籍的代表可能危害其公正和中立的声誉。但在过去的6年里，它一直在招募其他国籍的人，将英语增加为其主要工作语言，它正在拉开自己与其瑞士驻地的距离。直到10年前，红十字国际委员会对媒体是关闭的。它像瑞士银行一样，习惯于以其审慎和保密为傲。但是，跟瑞士的银行一样，它发现这些美德不断引起怀疑。现在，它在大多数主要的代表处都有媒体官员。

在日内瓦郊外的卡尔蒂尼（Cartigny）举行的红十字国际委员会培训课程中，新的代表们被传授如何驾车穿过地雷区域，如何依靠嘴皮子通过检查站，如何在遭遇火箭弹袭击时逃离车辆。他们模拟遭到绑架的情况，由戴面具的人实施，受训者说那是真实的用语言和肉体恐吓的攻

击。他们被告知绝不要在车辆中携带武器，或者允许任何模样的战士与他们同行。而且要让他们明确知道，他们的安全依赖于红十字袖标的无形的、不确定的道德权威，依赖于他们小心谨慎保持的中立性。

红十字国际委员会的代表可能比地球上任何团体的人——包括大多数将军在内——都更了解战争。在战况变得糟糕的时候，其他人道主义机构通常会撤出来，或者为他们的人重新安排地方。红十字国际委员会强调留下的重要性：它所有主要代表团都配备有地堡、沙袋和防弹玻璃。它的代表们见过最原始的现代战争：在卢旺达，他们透过车辆的窗户，看联攻派匪徒在基加利的大街上肆虐，用砍刀将平民砍死。他们也见过最高科技的战争：1991年1月，留在巴格达的瑞士代表见证了战斧式巡航导弹令人畏惧的声光表演。

尽管有这些风险，或者可能正是因为这些风险，红十字国际委员会收到的志愿者申请总是超过它能接受的数量。它雇佣拥有国际关系学位、在加入银行之前寻求一两年冒险生涯的年轻毕业生，渴望旅行的前嬉皮士，前出租车司机，厌倦了瑞士诊所里安稳生活方式的医生和护士。所有人都来寻找世界上最难以捉摸的事物之一，即做有价值之事情时产生的无形满足感。除了要准备一份“动机说明”之外，未来的代表还需要经历严格的面试。有一个人告诉我，他被问到的第一个问题是：“你到这里来是逃避什么？”有时候是一次失败的婚姻，是瑞士生活令人产生幽闭恐惧的安全性，或者是消磨个性的现代职业生涯。绝大多数代表开始的时候怀着改变世界的幻想；一些人失望了，其他人继续着，从一些小的功绩中获得补偿奖励，比如使被战争分隔的一家人团圆，找到已经认定在行动中被杀或失踪的某个俘虏。

从第一次世界大战到1956年的匈牙利起义，红十字国际委员会一直是善行领域最优秀的参与者。它的救助工作人员在1945年最先抵达德国的集中营，它的一名代表是最先到达广岛的中立方观察者。但自从进入电视播放灾难的时代以后——开始于1968年的比夫拉战争——这个领域

已经变得挤满了竞争者，其中包括联合国的机构。各国家的红十字会也一直努力进入战争地带有利可图的媒体世界。机构之间对捐赠人、新闻头条和受害者的竞争现在已经成了一个巨大的、毫无规则可言的大集市，红十字国际委员会努力让自己在喧嚣之间发出声音，并保持其原则。它的中立信条受到“无国界医生”这样的组织的质疑，这些组织坚持认为，人道主义干预不可能在塞族军人和穆斯林平民之间、手舞砍刀的胡图人和图西人受害者之间保持不偏不倚。红十字国际委员会的审慎和沉默信条——让它可以在冲突的双方都开展工作——也受到了记者的批评，理由是沉默使其成为战争罪责的同谋。这些令红十字国际委员会怀疑，在一个族群现在想要灭绝另一个族群的尖锐冲突中，杜南特的坚持，即所有受害人平等而不管他们的事业正义与否，是否还有意义。

红十字国际委员会拥有国际法的授权，实施和维护《日内瓦公约》。这赋予它其他人道主义机构所没有的权利：探访和登记所有战俘的权威，监督交换战俘，指导作战人员遵守战争法。关键问题在于，这个法律框架是否适合后“冷战”时代的混乱状态。新的战士是否仍然依照旧的规则战斗？例如，海湾战争是脑海中有公约附加条件的美国人打的。诺曼·施瓦茨科普夫的一个参谋人员甚至宣称沙漠风暴是美国人打过的最合法的战争。精通国际法的律师对军方的攻击目标决策提供建议，让公众意识到这是一场干净的战争。红十字国际委员会对于部分决策抱有质疑——比如人们没有给巴格达的孩子留下水或食物——但结果仍是严格遵照《日内瓦公约》的。成千上万名战俘被安置在沙特阿拉伯的营地，然后像公约所要求的，他们在红十字国际委员会的保护下，可以得到探视和获得释放。

红十字会的问题在于，海湾战争是近期少有的各方遵守《日内瓦公约》的战争行动。破坏公约在所有的冲突中存在，即使交战双方都是公约签署国。但红十字会的代表们现在面临一种杜南特从未能想象的战争。在当今大约50起冲突中，几乎没有一个遵循国家之间的传统战争模式。它们包括军队叛乱和反对不得人心政权的游击战争、少数民族反对

多数民族统治的起义，以及在失败国家肆虐的走狗匪帮。在这些冲突中，平民始终处于危险之中。在阿尔及利亚、哥伦比亚和斯里兰卡，平民跟任何军事目标一样经常被非正规武装当作攻击目标。在安哥拉和莫桑比克，冲突的丛林部队是如此势均力敌，除非他们战斗于其中的社会被摧毁，战争才会结束；同样的消耗战争现在正在南部苏丹进行。在阿富汗和车臣，战争开始时是真正反抗外部占领的民族起义，却陷入武装组织之间为领土、资源、毒品和武器而进行的邪恶战斗，这些武装组织通常与匪帮没有任何区别。这些战争对大国没什么利益——没有相关领土或者安全利益——因而它们被容许永远持续下去。在中非和东非的衰败国家（扎伊尔、卢旺达、布隆迪），在被毒品战争和游击队叛乱撕裂的拉丁美洲国家（哥伦比亚、秘鲁），以及沿着新伊斯兰与苏联帝国战火燃烧的边界（乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦、土库曼斯坦、阿塞拜疆），正如反暴专家勒鲁瓦·汤普森（Leroy Thompson）所说，“乞丐战争”（ragged war）已经成了一项残酷的日常生活特征。

在索尔弗利诺时代，战争的目的是击败另一方的军事力量。希特勒之后，战争的目的发生了变化，现在它包括了恐吓、驱逐甚至灭绝另一方的平民人口。要让《日内瓦公约》发挥作用，必须要有足够训练有素的军队，他们可以看出作战人员和平民之间、军事目标和非军事目标之间的区别。但如果根本就没有任何训练，会怎么样呢？在利比里亚，内战开始于1989年，叛军起而反抗腐败的政府，内战导致15万人死亡，超过100万人——大约占全国人口的一半——无家可归，这是派系之间为了控制毒品和钻石贸易而争斗的结果。根据某些估计，有多达6000名战士是儿童。娃娃兵对杜南特的荣誉准则一无所知。在利比里亚，娃娃兵在首都蒙罗维亚（Monrovia）郊外空旷道路上的检查站抢劫红十字国际委员会的运输车队。这些孩子身穿飞行员夹克，脚蹬跑鞋，肩膀上扛着火箭筒或者在屁股上挂着半自动步枪，在尸体之间昂首阔步走来走去。他们戴上用红漆涂抹的面具，取了类似“兰博少校”“双重麻烦上尉”和“蛇将军”之类的绰号。红十字会的工作人员报告说，在检查站，这些戴面具的人大多数是重度吸毒者，并且对于他们为谁战斗、为什么

战斗没有最起码的认识。他们抢劫红十字国际委员会的车辆，毫无内疚之感。

莫桑比克前总统的遗孀格拉萨·马谢尔[注]曾经为联合国做过一个关于这类娃娃兵的调查。他们受到招募有很多原因：本土的武士传统过去鄙视在男人的职业中使用儿童，这一传统已走向式微；许多冲突的共同特征是造成大量的孤儿和流离失所的儿童，这使得把他们招募进入私人军队、武装组织和准军事团体很容易。格拉萨·马谢尔也观察到，现代的武器科技也让使用娃娃兵变得更简单：现代自动武器如此轻便，很容易拆分和再次组装，可以把它们交到儿童手中。在伊拉克北部山地，我曾见过成队的库尔德少女游击队员，她们使用比自己还高的发射器发射火箭弹。在当前的至少25起武装冲突中，至少有数十万娃娃兵。在绝大多数传统社会中，荣誉与约束相连，男子气概与纪律有关。在许多阿富汗老战士的男子气概之表现中，或者是在库尔德自由斗士（peshmerga）的尊严之中，有一种战争秩序，它也是男性身份的自豪显现。20世纪90年代战争的极端残酷发掘了另一种男性身份的景象——青春期男性的狂野情欲。青少年提供给军队一种不同种类的战士——对于他们，武器不是一个以庄重的正确态度来尊重和对待的东西，而是具有一种明显的阳具崇拜因素。在波斯尼亚的检查站，青春期的男孩子戴着墨镜，穿着紧身的卡其布战斗服，挥舞AK-47，要穿过检查站等于进入一个中毒的睾丸素地带。战争总是有性的一面——战士的制服并不是优良品行的保证——但当战争是由处于青春期的非正规军人主导的时候，性的野蛮变成了战争的日常武器之一。

在整个20世纪，人道主义法则一直在与军事科技恶魔一般的创新能力、现代战争的千变万化和不断改变的面貌进行一场不公平的竞赛。《日内瓦公约》1949年修订的时候，第三章将其适用范围扩展到国内战争和其他非国家之间的冲突。第十三章承认，在这些新形式的叛乱中，作战人员并不必然穿战士的制服。在这个战争的新世界中，战士的标志不再是他的军装，而是他的武器。它颁布规则说，任何“公开携带武

器”的人，都受到公约的保护。后来，在1977年增加了两个协议，一个授权红十字国际委员会干预国内解放战争和公民不服从的内部运动，例如巴勒斯坦起义。美国、英国、以色列和其他一些国家尚未批准这些附加协议，他们认为红十字国际委员会在这种内部战争中的出现，是给予叛乱与主权国家一样的正当性。但即使红十字国际委员会被准许接触叛乱团体，它仍面临更严重的问题：找到领头的人。公约所说的异议者军队是处于“负责任的指挥”之下。在20世纪90年代，绝大多数战斗是非正规军所为——这是社会崩溃的结果——或者是结合了土匪和军人的武装匪帮所为。当战争从国家手中移交到军阀手中的时候，与这些武装职业联系在一起的礼节限制也土崩瓦解。红十字国际委员会的工作变得更加危险。在卢旺达，单单在1994年，红十字会运动就失去了36名战时行动工作人员，这部分是因为它成了特定的攻击目标。而1996年是红十字国际委员会漫长历史中最糟糕的一年。在布隆迪，6月份有一辆载有3名代表的陆地巡洋舰遭到埋伏攻击，车子坠入一条山谷，所有人都死在里面。在车臣，1996年12月，6名红十字会战地工作人员在格罗兹尼[注]郊外一所医院的床上被杀死。几乎每一个跟我交谈过的代表都经历过绝对恐怖的时候。对于阿富汗代表团成员帕斯卡·莫奇利（Pascal Mauchle）而言，这个经历是乘坐一辆没有武装的白色陆地巡洋舰，穿越前线进入一片无人区，不知道前方的道路是否有地雷，不知道是否相信上一个检查站的枪手说的前方安全的话，不知道当下一个检查站的持枪者看到他的车子进入视线的时候会不会向他开枪。

新的对红十字国际委员会代表安全的恐惧，让这个机构陷入直指其中立性核心的两难困境。如果红十字会的代表随着联合国的车队进行调派，他们会得到联合国盔甲的保护，但机构的中立性声誉将受到损害。即使只是给代表提供防弹衣、凯夫拉头盔（Kevlar helmets）[注]和防弹的陆地巡洋舰，也时不时引发强烈争议。如果你加固目标，而争议继续，你只会增加它成为目标的可能性。如果你信任武装组织，他们会信任你，但代表们为这种信任付出的代价是生命。在最近的一篇论文中，

牛津大学的国际关系学教授亚当·罗伯茨[注]严厉抨击了红十字国际委员会对其荣誉威望的依赖："关于安全的建设性思想……并没有得到传统的帮助，而是在于其自身值得尊敬的、公正的、中立的人道主义相关行动之中：有时，安全的要求可能必须背离这些原则。"

虽然没有背离其原则，但红十字会已经开始改变安全规程。它现在设置了武装警卫，保护其代表的住所。在医疗站和食品仓库周围也有武装警卫，防止抢劫行为。至于医院、诊所、医疗中心以及其代表团内部等相关场所，武器是禁止携带的，但它们提供外围的安全保卫，这是有武装的。

II

正是在南斯拉夫，现代战争第一次向红十字会显示了其新面目。1991年6月，战争在塞尔维亚和克罗地亚之间爆发。冲突爆发五个月后的11月18日，红十字国际委员会代表尼古拉斯·博辛格（Nicolas Borsinger）得到消息，多瑙河岸边拥有4万人口的克罗地亚城镇武科瓦尔很快将要陷落。在武科瓦尔被塞尔维亚主导的南斯拉夫国防军围困的三个月里，博辛格一直守候在附近的匈牙利边境。这个城镇已经成了克罗地亚的斯大林格勒。博辛格宣称跟"将军"有约，连蒙带吓通过了塞尔维亚人的封锁线。这个城镇是一幅毁灭的景象：几乎没有一栋房子还立着。喝醉酒的塞尔维亚人在大街上狂欢，向空中开枪，其他人将克罗地亚平民从他们的地堡和地下室中拉出来，把他们圈在一起。"一切都表明一场大屠杀近在眼前。"博辛格回忆道。他获准进入市立医院，当时这里处于一名塞尔维亚上尉的监管之下，里面挤满了受伤的克罗地亚平民。几个小时之后，这名上尉逐渐对博辛格失去了耐心，博辛格决定还是离开为好。同一天，红十字国际委员会制订出一个协议，把医院中立

化并且置于自己的监管之下。但无线电通讯坏了，协议的内容从未到达武科瓦尔。博辛格第二天返回的时候，被扣押在检查站，在那儿他看到塞尔维亚军人驾着三辆卡车离去。其中有210人，包括病人和医院工作人员，他此后再未见到这些人。一年后，在附近的一个村庄奥夫卡拉（Ovcara）发现了一个集体墓地。墓地被发掘出来的时候，一些受害者还穿着医院的病号服，他们的手臂上还带有静脉注射管。

武科瓦尔的暴行——以及在前南斯拉夫其他地方犯下的许多最为恶劣的战争罪恶——是由塞尔维亚军阀以及与政界、商界和贝尔格莱德黑社会相关的犯罪组织头目控制的武装团体实施的。“白鹰”（White Eagles）就是这样一个组织，它由贝尔格莱德一名亲法西斯的政治家舍舍利公爵（Duke Seselj）[注]领导；“阿尔坎”[注]领导的“猛虎”组织是另外一个。阿尔坎是一名贝尔格莱德恶棍，因为谋杀而在瑞典遭到国际通缉令的通缉。他充分利用自己军事组织的声名，建立了一个黑帮帝国，涉及从贝尔格莱德的冰淇淋店到加油站的生意。

1993年穿越南斯拉夫的旅程中，我自己遇到了阿尔坎存在的标志。在1991年从克罗地亚人手里夺取的某个地区的农庄中，我看到一幅阿尔坎的挂历挂在墙上，它位于这座农庄厨房的一角，仿佛一个保护符。阿尔坎与一队身穿作战服的武装分子摆出姿势，手持一支精致的乌兹（Uzi）手持冲锋枪[注]。这些人是非正规的私人军队，由贝尔格莱德的塞尔维亚政权——而克罗地亚也有克罗地亚国防军（HOS），他们自己的类似准军事组织——训练、颁发执照，他们做那些任何一个政权都不允许其正规军做的肮脏事情。阿尔坎和舍舍利的人1991年“清洗”了东斯莱文尼亚的克族人村庄；1992年，他们又横扫德里纳河（Drina）东岸，屠杀和虐待穆斯林，将他们赶出位于塞尔维亚边境上的家园。

在1993年的那次旅程中，我参观了武科瓦尔的废墟。舍舍利的白鹰在武科瓦尔唯一还挺立的大型建筑物内建立了指挥部，塞族人18个月之前从克族防御者手中夺取了它。穿着战服、戴黑色绒帽的男子，在一片

暴露在风中的广阔空间——从前是市民广场——担任警卫，他们问我为什么围着废墟乱转，有一个当地的记者陪着我。他们是身材高大、长头发、塌鼻子的男人，一半是战士，一半是匪徒。我说当地的记者是我的朋友，帮我做翻译；他们说他是当地的少数民族匈牙利人，如果他们抓到他对塞尔维亚说谎话，就会杀了他；我说我不喜欢被威胁；他们说你要小心点。那天晚上，在黑暗废墟的某个地方，警告的子弹射向我们的车辆。第二天早晨，我们离开了武科瓦尔。

非正规军与战争本身一样古老，他们的野蛮不言而喻。但在过去的时代，军方有效地收编非正规军，引入军规，将他们的暴力置于国家的控制之下。哥萨克被沙皇的军队驯化；苏格兰高地的部落被击败，然后吸收建立了高地军团。巴尔干战争中的非正规军历史上与众不同，他们没有被国家收编和驯服，反而是国家——塞尔维亚和克罗地亚——偷偷摸摸地唆使他们实施暴行，这不是酒醉和纪律败坏的无意识后果，而是一种深思熟虑的军事战略。从监狱里招募人，在军方的秘密营地训练，装备国家军械库里最好的武器。非正规军的建立，是给国家提供官方伦理不能去做的种族清洗。战争被特许授权给私人企业，是为了撇开任何与职业军人有关的道德责任。

1992年5月，武科瓦尔陷落六个月之后，战争来到波斯尼亚。红十字国际委员会派遣了一支医疗救护车队到波斯尼亚首都萨拉热窝，由其最具个人魅力的代表之一弗里德里克·莫里斯（Fredric Maurice）带领。他的车队从贝尔格莱德出发，在塞族人首都帕莱（Pale）停留，然后前往萨拉热窝。在这座城市内，车队——包括5辆车，都喷成白色，带有绝不会认错的红十字标志——通过塞族人的检查站，平安无事。在抵达穆斯林的检查站之前，车队遭到无名枪手的袭击。红十字会官方仍然不想正式说出谁为此负责。45分钟的时间，车队陷入困境，遭到火箭弹和轻型武器雨点般的攻击。最终，穆斯林军队出现，指明了安全的道路。莫里斯被从用子弹打成筛网一般的陆地巡洋舰拖出来，送往医院；他在紧急手术之后死去。波斯尼亚离瑞士大约两小时飞行时间。阿尔卑斯的

草地和山间溪流让瑞士的代表想起了家。波斯尼亚的领导人反复承诺遵守《日内瓦公约》，它的军队是在欧洲的战争法之下进行训练的。然而，在两年的时间里，他们已经发明了一种战争，允许国家拒绝承担《日内瓦公约》的责任。他们也创造了一种战士，这些人在以红十字会车队为目标时毫不犹豫。红十字国际委员会从日内瓦命令其代表团在5月末撤出波斯尼亚和黑塞哥维那，五个星期的时间，没人回去。

那五个星期成了战争中最糟糕的时期：穆斯林城镇和清真寺遭到破坏，墓地遭到挖掘。帕特里克·加塞尔（Patrick Gasser）是第一批返回的代表团成员之一，在波斯尼亚北部靠近班加卢卡（Banja Luka）的曼加察（Manjaca），他遇到一幅他无法描述的景象。在闷热的关牲畜用的波纹金属棚里面，加塞尔发现了大约2300名穆斯林囚犯：非战斗人员，男性平民，憔悴，眼窝深陷，处于惊恐的状态中。这些人如此憔悴瘦弱，以至于红十字国际委员会带了一名经历过索马里饥荒的营养师来监督食物供应项目。加塞尔飞回日内瓦，报告他所看到的东西。一开始，他没法让他的上司明白，集中营在欧洲重现了。在两个星期的时间里，红十字国际委员会开会研究加塞尔的报告，讨论能做些什么。如果他们公开此事，可能会对红十字国际委员会帮助受害者的能力有所损害。如果他们保持沉默，就成了种族清洗的同谋，并且可能是走向种族灭绝的同谋。

差不多正是在50年前，红十字会曾面临类似的困境。1942年10月14日，由23名瑞士政治家、律师、医生和商人组成的管理国际红十字会的委员会，开会讨论代表们提出的关于被占领欧洲的平民遭到放逐的证据。就严格的法律意义而言，平民根本不是红十字会的事务：他们在1939年通过的《日内瓦公约》授予红十字代表的权限仅限于探访战俘。但在这些探访的过程中，红十字会的代表们听到了放逐的谣言，看到了密闭的车厢前往东方的目的地，他们也曾驱车经过集中营。当他们向德国红十字会的头头恩斯特·格拉维茨[注]探询时，他告诉他们，这件事情与日内瓦事务毫无关系。格拉维茨知道这是谁的事务：他不仅是红十字

会的头头，也是党卫军（SS）的首席医务官员，是对集中营犯人进行秘密医学实验承担罪责的人之一。

尽管集中营的大门对红十字会关闭，但日内瓦约略知道里面发生的事情。红十字会执行委员会的一名高级官员卡尔·伯克哈德[注]在访问柏林的过程中，有一位德国高级官员告诉他，希特勒早在1941年就签署了一个命令，指示到1942年底的时候，“在德国不应再有任何犹太人”。当伯克哈德将此事通报给美国驻日内瓦领事的时候，领事问他，这是否意味着种族灭绝。伯克哈德回答说不可能意味着其他任何事情。

到9月底的时候，红十字国际委员会起草了一份公开呼吁，尽管其中没有直接提及犹太人或其他任何群体名称，但谴责了放逐和强制劳动对平民人口造成的伤害。进行投票的时候，卡尔·伯克哈德坚决反对这份公开呼吁。他提出，对国际道德的高调公开呼吁不可能对希特勒产生哪怕是最轻微的影响，它们只会损害红十字会已有的探访战俘的通道。瑞士政府的代表害怕一项公开宣言甚至有可能危及瑞士的中立性，也建议要慎重。“这不就是好撒玛利亚人（Samaritan）只做好事却从不打破沉默的情形吗？”公开呼吁从未能发布。红十字会在整个战争过程中对于他们知道的东西保持沉默。

当德国人1944年占领匈牙利的时候，红十字国际委员会代表弗里德里希·波恩（Friedrich Born）成功地保护了部分犹太孤儿和医院，他将这些孤儿安置在红十字会的监管之下，还给数千名在这些机构中工作的犹太人发放红十字会的证件。但他未能为其中任何一个人搞到出境签证，到1944年下半年的时候，他只能无助地看着5万名布达佩斯犹太人被圈起来，步行前往他们在德国的毁灭之地。

德国和波兰的代表完全被禁止进入集中营。代表们1944年经过毛特豪森[注]的时候，看到从焚尸炉飘出的烟雾。其他代表在探访波兰一个集中营里的盟军战俘的时候，听到一个叫奥斯维辛[注]的淋浴室，平民在那

里被毒气毒死。但他们没有任何机会证实这些谣言。他们从未看到里面的现实，直到1945年春天德意志帝国崩溃。在那个时候，党卫军医生和德国红十字会主席恩斯特·格拉维茨自杀身亡——就在他对犯人实验的全部真相被公之于众之前。

与1942年相比，在1992年，沉默是不可能的：世界媒体已经通过自己的途径找到了班加卢卡附近的集中营。《华盛顿新闻报》（*Newsday*）的罗伊·盖特曼（Roy Gutman）到过那里。红十字国际委员会总是对记者抱有猜疑，但这次它和记者们合作。加塞尔没有透露红十字国际委员会发现的细节，但给《华盛顿新闻报》提供了必要的确认，令其足以写出第一批报道。一个星期后，英国新闻机构独立电视新闻（ITN）在伦敦堵住了波斯尼亚塞族领导人拉多万·卡拉季奇[注]，从他那儿获得承诺，允许ITN派遣一支电视小组到集中营去拍摄。当时在场的红十字会代表以怀疑的态度看着获得保证的媒体。当地非常复杂的现实情况，可以在大屠杀的道德质疑中立刻被重新包装。媒体实际去看的营地并不是死亡营，而是平民羁押者的过渡营地，塞族人准备驱逐他们。事实上，当摄影组到达特尔诺波尔耶（Trnopolje）的时候，铁丝网已经被移除。尽管如此，ITN拍摄的被驱逐的穆斯林男人默默无语地站在铁丝网后面的影像片段，成了整个波斯尼亚战争中最令人同情的一幕。对于现场的红十字会代表，在种族清洗和大屠杀之间的道德等式是高度可疑的。情况很快变得清清楚楚，通过邀请世界媒体，塞族人是在嘲讽地利用西方对大屠杀的回忆，诱使西方政府接受穆斯林难民，从而为波斯尼亚中部的种族清洗推波助澜。塞族人甚至成功地将红十字国际委员会拉进了这个计划：到1992年圣诞节，红十字国际委员会已经监督关闭了波斯尼亚北部所有集中营，绝大多数犯人被转移到克罗地亚和欧洲其他地方的过渡营地。

在整个波斯尼亚战争期间，红十字国际委员会努力设计一条保护平民，同时不会成为种族清洗的非自愿代理人的道路。1992年10月，科内利奥·索马鲁加建议将一些穆斯林城镇宣布为安全区。1993年4月，这些

城镇处于即将被塞族人夺取的边缘，联合国安理会采纳了索马鲁加的建议，那时他已经得到了相当大的支持。在欧洲的战争法中，安全区是一个传统的主意——杜南特1870年就提出这样一个主意来保护巴黎——但索马鲁加的主意要发挥作用，必须符合三个条件：穆斯林没有使用安全区作为军事基地；塞族人尊重他们的中立性。两方在谈判中都没有遵守自己的角色。第三个条件是联合国成员国同意派遣35000名士兵保卫这些领地。结果，只派去了7000人。斯雷布雷尼察只有几百人守卫。对无辜平民所做的这些道德承诺，是任何了解情况的人包括红十字国际委员会在内都知道无法做到的。

1995年7月，塞尔维亚武装力量打开了进入保护区的道路，解除了在那里的联合国维和部队武装，围住了城里的所有男人，把妇女、儿童以及当地的红十字会工作人员驱赶出去。红十字国际委员会在这个城镇只有波斯尼亚当地的工作人员，其代表驻扎在临近的图兹拉（Tuzla）。现在这些代表无助地看着大约23000名妇女和儿童步履蹒跚穿过交火线，穿过雷区，前往图兹拉的空军基地。在那里，国际社会付出了规模庞大的救助努力照看他们；感谢现场的新闻摄影机，当妇女和儿童们到达的时候，有多达50家人道主义机构聚集起来帮助他们。红十字会挤在人道主义救助的混乱之中，决定聚焦于追踪受难者。它的代表在基地搭了一个帐篷，在一个星期的时间里，斯雷布雷尼察的妇女们到这里排队登记，讲述她们的男人是如何被塞族军人带到枪口之下的。甚至在那时候，每个人都已明白，失踪的人——红十字国际委员会估计总共大约有7000人——绝大多数已经被处死。一些女性代表不得不承受斯雷布雷尼察妇女的悲痛和愤怒的所有力量。紧张的情绪如此沉重，以至于有一名代表不得不撤回日内瓦。

斯雷布雷尼察的寡妇们被安置在图兹拉郊外的宿舍里，宿舍是用体育馆、学校、从前的女修道院和餐馆改造的。铺位互相紧靠，一个房间40人；床架上悬挂着塑料袋，里面是女人们的财产。这些女人大多数是农村人，戴着头巾，穿宽松的裤子，她们穿着旧绒毡拖鞋，在自己的铺

位、卫生间和食堂之间来回穿梭。她们的脚步无精打采，一小时一小时地坐着，盯着窗外。她们在等待，等待正义，等待一个说法，等待时间恢复原样。而她们大多数人都知道，她们的男人再也不会归来。她们跟你讲述自己的故事的时候，用拳头敲打着自己的膝盖，潸然泪下。

她们想要正义，但看护她们的红十字国际委员会和其他人道主义组织并不负责正义，海牙的战争犯罪法庭才必须给她们正义。然而，尽管拥有最大的、最可靠的关于屠杀受难者的数据库，尽管帮助记者揭露波斯尼亚集中营发生的事，红十字国际委员会仍然拒绝与法庭分享其信息。它的中立和保密信条禁止它这样做。像彼特·施维策（Beat Schweitzer）和帕特里克·加塞尔这样的代表激烈地争论说，如果塞族政权知晓红十字会把信息转交战争犯罪法庭，他们就永远不会得到去特尔诺波尔耶和曼加察的准许。他们相信，如果他们希望得到准许探访被那些战争罪犯关押的俘虏和受害人，那么他们就不能协助将这些战争罪犯付诸审判。这种政策也许在道德上看起来是含混暧昧的，但也有一种意外的好处。1995年，克族人和穆斯林联合进攻期间，北约的F-16在班加卢卡上空徘徊、摧毁塞尔维亚防空设施的时候，红十字会是唯一获准留在塞族人控制的波斯尼亚和克罗地亚的人道主义机构。所有其他机构由于与北约成员国的联系，都必须离开。这意味着，当克族-穆斯林在波斯尼亚进攻以及克族人进攻克拉伊纳塞族、开始产生大量塞族难民的时候，红十字会可以在那儿帮助他们。战争的讽刺之一，是冲突中单次规模最大的种族清洗行动——克罗地亚人清洗克拉伊纳，将60万塞族人驱逐回塞尔维亚——针对的正是要为将这个词引入我们的语言世界承担责任的那个民族。[注]红十字国际委员会能够为难民提供食物和衣服。涉及战争犯罪法庭时，中立性可能是存在争议的，但当做恶者突然变成受害者的时候，它让红十字会可以留在那里。

红十字国际委员会在南斯拉夫的经历动摇了这个组织的核心。它的代表表现出极度的奉献和勇气，但其中许多人受到一种失败和无力感的压抑。红十字国际委员会到武科瓦尔的时间太晚，数以百计的人已经被

杀；萨拉热窝遭到攻击的时候红十字国际委员会才进驻到那里，它发现了集中营，然后无意中成了种族清洗的同谋；它加入了建立安全区的国际闹剧，却只能无助地看着安全区变成一个陷阱，最后成了一个7000人的坟场。在一个非欧洲的城市里看到《日内瓦公约》遭到漠视是一回事，但看到他们的原则在离日内瓦只有几个小时路程的地方毫无作用，真的令人震惊。许多代表公开质疑，红十字国际委员会是否迷失了方向，或者质问世界是否改变如此之大，以至于这个组织不再有容身之地。

III

红十字国际委员会以其在阿富汗的项目为骄傲，它有骄傲的原因：它为许多人提供食物，为地雷受害者再造断肢，探访冲突所有各方的俘虏；向谙熟圣战之残酷逻辑的圣战者们传授战争的法则。但在一个自从1979年以来死了100万人的国家，怎么能断定一个项目是成功的？

1996年9月底，红十字国际委员会邀请我参观它在阿富汗的战地设施。在离预计到达日期还有一个星期的时候，我接到一个来自日内瓦的电话，告诉我塔利班已经突破了阿富汗政府在喀布尔东南的防线，联合国和一些救援组织正在疏散城里的无关紧要人员，而红十字国际委员会一如既往，将会留在大部分地区。我是否还想去？

等我到达白沙瓦（Peshawar）的时候，喀布尔已经陷落。我搭乘第二批救援航班进入喀布尔。机场被群山环绕，所有土地都被烧得光秃秃的。跑道边缘落满灰尘的麻布散落在没有机翼的米格（MiG）和机舱内部被掏空的图波列夫（Tupolev）飞机之间，这是俄罗斯人在1992年最后离开时留下的残余。机场是苏联人建造的，现在很少发挥作用：它的窗户都被打碎了，行李厅黑乎乎的，传送带静止不动，落满了灰尘。一

群塔利班士兵聚集在跑道边，包裹头巾，穿着肥大的裤子，倚着卡拉什尼科夫冲锋枪。他们后面有一辆三菱帕杰罗，上面装有火箭弹发射筒。

塔利布（Talib）意为“宗教学生”，这一运动在20世纪90年代早期源于巴基斯坦的伊斯兰学校。到1994年，在巴基斯坦武装和训练的塔利班（Taliban）武装开始他们夺取阿富汗的征程，他们实施穆斯林世界最为严格的伊斯兰律法：禁止妇女就业；强迫她们穿包裹全身的长袍，脸蒙上令人憎厌的格子面罩；对通奸者实施石刑；偷窃者砍手。现在，塔利班控制了这个国家的首都以及四分之三的地区。

在旅程中，我见过很多的荒芜：武科瓦尔的废墟；斑斑点点弹孔密布的混凝土鬼城，那是安哥拉的万博。但在常规战争的景象中，喀布尔完全是一种独具一格的荒芜。它是后“冷战”时代冲突的德累斯顿[注]：连绵不断的瓦砾和尘土废弃在风中，到处是在被锯成两半的卡车集装箱里挣扎求生衣衫褴褛的家庭。山坡上排列着数千座没有屋顶和窗户的房子，已经被它们从前的住户抛弃。交战双方军队没有放过任何东西：蓝色圆顶的清真寺、尖塔、医院和学校。喀布尔博物馆曾经藏有早期佛教遗迹的收藏品，它露天敞开着，古老的柱子躺在路边，收藏品被洗劫一空。苏联大使馆和苏联文化中心四分五裂，塔利班的炮兵部队在废墟中来回碾过。

1992年，当苏联支持的穆罕默德·纳吉布拉[注]政权在一次军事政变之后倒台的时候，他和兄弟在联合国驻喀布尔办事处寻求避难，纳吉布拉在那里待了四年。我抵达前三天的晚上，塔利班将他从办事处拖出来，把他阉割，殴打至死，然后把他烂泥一样的尸体挂在一座交通管理员观察塔的柱子上。当我坐车进入市区的时候，只剩下带有斑斑血迹的吊索仍旧飘荡在塔下。

红十字国际委员会的指挥部设在喀布尔市中心，隐蔽在成堆的沙袋后面。门楣用粗糙削过的木头支撑加固。十几辆白色的陆地巡洋舰停在

院子里，每一辆的车门上都贴有“日内瓦国际委员会”的贴花，还有一个打了红叉的卡拉什尼科夫冲锋枪标志：在红十字国际委员会的车子里不允许有武器，在营地里禁止使用武器。无武器的当地雇员会对每一个穿过大门进来的人搜身。

我了解到，在塔利班接手之后的日子里，红十字国际委员会一直开放着与管理城市的叛军指挥官的联络线。“管理城市”是一个委婉的说法。实际上，喀布尔没有政府。塔利班领导人征用了一切可以得到的车辆，匆匆赶往北部，去追赶已经远远深入群山的政府军。留在后面管理城市的部队没有做多少管理工作。许多监狱已经空了，红十字会的救助站挤满了戴着红十字会黄色登记牌、寻求救助的前囚犯。门廊，尤其是靠近卫星电话的地方挤满了记者，他们急切地想报道塔利班的占领，尽管从他们的角度来看，喀布尔令人苦恼地缺乏可以通过电视播出的近期屠杀迹象。全力应对他们的是一位红十字国际委员会的媒体代表，他之前是南非广播电台的一名记者，他半带嘲讽地说自己现在应召参与“事业”。媒体代表是最近增加的，用来展现红十字国际委员会在战争地区的战地服务。仅仅在那里已经不够了。红十字国际委员会必须被看到在那里：否则捐赠国可能会质问为什么它们的慷慨仍然不被看到。

阿富汗代表团的头头是迈克尔·杜卡勒斯（Michael Ducraux）。他的办公室有维梅尔[注]和马蒂斯[注]的画作复制品，有防碎裂的塑料窗户，有风景，但完全被堆了8英尺（约2.4米）高的沙袋挡住了。杜卡勒斯是一位清瘦、优雅的男士，50岁出头。他看上去沉着冷静，似乎保持着内心里玩世不恭和职责担当的微妙平衡。他对战争的观点自相矛盾。他回忆到，当最近穆斯林武装炮轰城市的时候，整个代表团一整天都躲在救助站下面的掩体里，长时间挤在黑暗、狭窄的掩体里，同时还向下定决心摧毁对方的武装人员提供医疗服务，还向伊斯兰战士进行约束说教，而这些人已将自己的城市变成了废墟。那是“超级难受的”，杜卡勒斯说道。

阿富汗人是在各文明之间——伊朗、印度、中亚——多事的缓冲地带的边界民族，与从亚历山大大帝到英国军队的每一方都战斗过，顽强地保持独立到现在。他们拥有古往今来最令人敬畏的游击队的声誉。他们的战斗传统——建立在小型的移动单位基础上，避免直接攻击或阵地战，代之以寻求利用山地的关口来埋伏和围困敌军——给他们带来了对抗俄罗斯人的胜利。这是一个尊重贫穷社会生态和多山国家气候的传统：当种下庄稼或将牲口带到牧场的时候开始战争，在收获的时候和雪降下来的时候停止战争。战争是常见的，但也是自我限制的。

然而，一旦军阀们不再联合起来对抗外部敌人，他们就开始转而互相攻击。伊斯兰激进主义让情况变得更糟糕：宗教原则没有将各武装组织联合在一起，现在反而令他们互相将枪口指向对方。而俄罗斯人身后留下的武器，以及美国人用船运来的武器——从坦克到毒刺导弹——威力如此强大，以至于它们压倒了战士传统的自我限制生态学。过去阿富汗的战士们不会以清真寺和尖塔、医院和学校为目标。喀布尔是阿富汗战士之荣耀的坟墓。

那么红十字国际委员会现在在这里做什么？杜卡勒斯拥有富于哲学意味的个性。“还有什么比战争更体现人性？”他沉思着说。这个组织在这里不是制止战争，甚至使战争人性化的尝试也证明是苍白无力的。“我们来这里是为了减轻损失，”他说，“来给寡妇提供食物，来探访俘虏，来将新的肢体安装在那些被地雷撕开的躯体当中。”战争是荒谬的，但也是不可避免的。红十字国际委员会似乎在说，除了微小功绩的最轻微的道德性，还能有什么？

要遇到塔利班的战士没那么容易。大部分人在喀布尔东北的潘希尔（Pansheer）山谷，那些留下来保卫城市的人对外国人怀有敌意。但在洲际酒店（Intercontinental Hotel）驻扎有一个分队，60名野蛮人不合时宜地挤进了仍奇迹般矗立在喀布尔一座小山顶上的酒店里，这里可以看到壮观的毁灭景象。坦克和大炮部署在环绕酒店停车场的松树林里。我

和红十字国际委员会的一名翻译——他谨慎地脱掉了西式的夹克，戴上了一顶小小的白帽（他的胡子已经留了好几天）——一起接近一队塔利班士兵，他们坐在酒店干涸游泳池边的草地上，眺望喀布尔的尘埃阴霾。他们盘腿坐着，大胡子脸包裹在头巾里，正无精打采地玩弄酒店花园里的玫瑰花，或是用手指卷弄他们那忧愁的胡子。他们拥有新手表和新鞋子。

我问他们为了什么而战斗，他们转头看向一个看上去最有教养的人，一个暴躁的神学院学生，留着西式发型和大胡子。“为了伊斯兰教，”他说，“为了制止兄弟之间的战争，还为了拥有一个伊斯兰国家。”

我问，那么为什么兄弟们之间还在互相杀戮？

“先知穆罕默德，愿天保佑他的名字，教导我们，当尘世间还存在堕落时，我们必须战斗以带来和平。”

第二天早晨，塔利班找到了一个腐化的例证，就在洲际酒店的地下室。1400罐啤酒和1800瓶“酒精饮料”被拖出来，堆在停车场。祷告过后，塔利班宗教警察（这支部队的名称意为“厉行良善和禁绝违法部”）的一名头头做了简短讲话，然后仪式性地将瓶子砸碎，将罐子压碎，一批焦灼的西方记者受邀作为观众，他们的沮丧溢于言表。

当我从洲际酒店回到红十字国际委员会的驻地的时候，发现家具被移到了院子中间。裹头巾的阿富汗人正奋力搬着桌子和椅子。两名女性代表——　一名办公室行政人员和一名护士——已经包裹好头巾，穿上阿富汗裤子。阿富汗妇女——负责维护通讯系统、保管探访的俘虏档案、跟踪俘虏和失踪者——已经转移到看不见的单独区域，那是在一座沙袋墙的后面。红十字会正在重新安排办公室，以便将妇女们藏起来，让塔利班满意。

红十字国际委员会驻阿富汗副代表托马斯·盖特纳（Thomas Gurtner）刚刚与其他救援机构开完会回来，这些机构包括乐施会、无国界医生、联合国儿童基金会以及联合国难民事务高级专员署，它们都有雇佣阿富汗妇女从事工作的项目。所有机构都在抗议塔利班禁止妇女工作、强迫她们回到家里、听从丈夫和父亲支配的命令。这些机构一直呼吁红十字国际委员会加入他们的诉求。盖特纳拒绝了。

我问他，他是否认为妇女权利是一个人道主义问题。

“当然不是。”他迅速回答。

我开始明白，战争法是一回事，人权又是另一回事。红十字国际委员会执行战争法，它不是一个人权组织。它并不参加反对不公的活动，它的正当性依赖于它与战士和军阀的合作，如果他们坚持妇女远离视线，它没有选择，只能同意。

要接受塔利班对妇女的立场，退一步来说，就是要做一个道德相对主义者。那么，红十字国际委员会如何调和这种相对主义，以及它作为一个普世主义者对作为一种普世主义准则的《日内瓦公约》的捍卫呢？你们如何教导接受了伊斯兰圣战训练的人们以战士的荣耀准则呢？你们如何对可能从未听到过《日内瓦公约》的人们教授战争法呢？

红十字国际委员会在喀布尔负责“宣传”的代表是让-帕斯卡·莫雷特（Jean-Pascal Moret）。42岁的弥勒佛（Jampa）——这是他的无线电呼号——比绝大多数红十字会的战地工作者年长。他没有大学学位，在执行红十字会任务的间隙，有时候他在日内瓦开出租车，是一名身体力行的藏传佛教徒。

正如弥勒佛观察到的，红十字会做的每一件事情都是宣传：如果你在喀布尔的街道上驾驶陆地巡洋舰开得太快，会给整个代表团带来傲慢的名声；如果你在检查站跟一个塔利班顶嘴，下一辆通过的陆地巡洋舰

可能会遭到攻击。宣传，换个说法，意味着保持红十字会符号的道德流通性。如果说阿富汗项目是一个“成就”，那很大程度上是因为这个符号在所有的派别中仍然保有认可度。红十字国际委员会无法制止武器从巴基斯坦和俄罗斯流入；它无法强制实施停火或者达成协议。它只能努力让这些派别看到某些基本规则：不要向伤者开枪，不要向救护车开枪，不要瞄准医院，不要攻击平民，不要虐待俘虏。它是在这样一个命题上下注：在全世界，不论战士的文化可能多么不同，它们至少可以在这个基本的最低限度上达成共识。即使如此，这个基本的最低限度不管看上去多么的普遍，还是必须翻译成当地的道德方言。

一代人以前，红十字国际委员会几乎不会对本土文化让步。在我出发来喀布尔之前，资深人士皮埃尔·加斯曼（Pierre Gassmann）——现在是红十字国际委员会驻哥伦比亚的首席代表——告诉我，自从他20世纪60年代末加入这个组织以来，宣传已经发生了急剧的变化。“一开始，我们把我们的规则扔给他们，”他说，“后来把他们的规则扔给他们。现在，我们不知道把什么规则扔给他们。我们正在尝试更微妙一些的东西。”

在索马里，红十字会管理剧院团体，既为不同的部族表演，也为武装团体表演；代表团雇佣了歌手和诗人——信不信由你——来录制关于战争法的歌曲，歌曲和戏剧在BBC（英国广播公司）的全球频道播出。在车臣，急救小组分发的肩肘吊带上印有卡通图案，表现的是战士在战场上扶起伤员、护送孤儿到安全地方、把战俘集中起来送他们到羁押地方。但最大的挑战是如何将欧洲的战争法传授给伊斯兰激进主义者。

在中世纪的欧洲，敌意战争（bellum hostile，以限制为特征的战争）和罗马式战争（bellum Romanum，用历史学家迈克尔·霍华德[注]的话来说，即“没有限制和禁止，所有被认定为敌人的人，不管有没有携带武器，都会不加区别地屠杀”的战争）之间存在明显差别。中世纪的基督教王国将这个差别带到了对抗伊斯兰教的十字军东征：保留对异教

徒的极端残暴。伊斯兰教予以同样的回应：圣战正是他们自己的罗马式战争。这些传统的道德排他主义区分有价值和无价值的受害人，与《日内瓦公约》道德普世主义呼吁士兵尊重所有受难者针锋相对。

如果欧洲自己的战士传统一直是高度排他的，怎么能够产生将它们普世化，让它们真正得以普遍的雄心呢？欧洲启蒙运动的核心情感之一——例如，特别明显地体现在伏尔泰对西班牙法庭和宗教战争残酷性的严厉斥责之中——是一种对宗教伦理被用来为迫害和屠杀辩护的憎恨。它是对基督教伦理自封为普世主义，却被用来掩盖和证明一种灭绝性的排他主义——直接针对异端、野人和异教徒——的憎恨。在对这种基督教伪善的启蒙愤怒之外，是一种齐心协力的努力，要构建一个基于人性的推定事实——尤其是我们对痛苦和残忍的普遍感知能力——的普世主义伦理。这种从宗教排他主义中拯救伦理并将其奠基于人类本性的观点，正是在欧洲地理大发现和帝国开拓揭示出全世界文化、伦理和信仰的步履蹒跚的多样性的时候出现的，这并不是偶然。红十字会是启蒙对宗教排他主义之反抗的继承人，是启蒙信仰的传承者，尽管文化可能因其尊重和价值观而有不同，但所有的文化都赋予痛苦和灾难近乎一致的意义。在特殊之下，是普遍；在不同之下，是同一——这是人道主义行动所依赖的现代信仰。

为了在伊斯兰文化中寻找有吸引力的普世性，红十字国际委员会的视野超越了圣战的传统。例如，四年前，这个机构在开罗印刷了一本带插图的平装书《伊斯兰—阿拉伯编年史》（*Chronicles of Islamic-Arab History*），将《日内瓦公约》的关键条款和阿拉伯和伊斯兰的部分传统智慧放在一起。这本书引用了一位穆斯林战士哈里发阿里·伊本·艾比·塔利卜（Ali ibn Abi Talib）[注]——他是穆罕默德的侄子[注]——的忠告：

> 如果你战胜了他们，不要在背后捅他们！不要杀害伤员或者暴露他们的私处！不要损坏已死者的躯体！不要撕掉一个面纱！

在其他任何地方，都有我们熟悉的古代农业经济的各种禁令：

> 不得通奸；不得超过界线；不得背叛；不得杀害幼年儿童、老人或者女人；不得砍伐棕榈树；除非为吃饱肚子，不得屠杀羊、牛或者骆驼。

在阿拉伯国家，红十字会的代表反复讲述阿拉伯战士萨拉丁苏丹[注]和他优待其俘虏十字军国王狮心理查[注]的故事。“因此，”红十字会满怀希望地提出，“伊斯兰律法一千多年以前就已经领先于国际社会了。”

这里有某种吸引人的东西：一种决心，证明红十字会的原则不只是瑞士加尔文主义的结果，而是人类普遍性的成果，可以在所有的文化中找到。同样，红十字会急切地想证明人类暴力可以因宗教经典的禁令而得到遏制，在这种信仰中也有某种辛酸。喀布尔的办事处将类似的禁令印在日历上。这些日历和它们的人道主义宣传物一起被挂在废墟环绕的建筑物中。

然而，阿富汗需要讨论另一个问题。当宗教给战争裹上神圣目的之时，战争总是最难以遏制的，而塔利班可能是地球上最具攻击性的宗教军事组织。在环绕城市的各个检查站，它的战士正在搜查车上的杂志和磁带。在这样的一个检查站附近，我看到录像带和录音带悬挂在一棵树上，猜想它们是色情物品、摇滚乐或者某种反塔利班的宣传物。但我了解到，战士们的目标实际上广泛得多。他们在搜寻任何描绘人类面貌或任何上帝造物的东西。其他任何一个新取得革命权力的伊斯兰社会都不曾走得如此之远。伊朗的伊玛目嘲讽塔利班，因为后者认为视觉表现存在有害作用的严格信仰。结果，红十字国际委员会的日历因为包含战争截肢者在哈扎里沙里夫[注]的蓝色清真寺花园里蹒跚而行的图片，以及来自伊斯兰文本中的慈善信息，都将被摒弃在人们的视野之外。红十字国际委员会在当地派发的连环画也将面临同样命运，那是和BBC的一个广

播剧联合制作的，讲述阿富汗的一位虚构英雄阿里·居尔（Ali Gul）的生涯和苦难。如果塔利班领导人为所欲为，这种耐心的甚至可以说微妙的将欧洲的战争法翻译成当地战士文化本土语言的工作，将会化为乌有。眼睛是心灵的窗户。而且，根据塔利班对《古兰经》极为严格的解读，所有针对眼睛的描述——所有的图片、绘画、印刷品、视频和电影——都受到禁止。塔利班领导人说，只有真主自己可以看透心灵的窗户。

《日内瓦公约》的核心是红十字国际委员会的监督非法监禁工作，正如它自己所说的：保护战争中的俘虏。负责探访喀布尔战俘的代表是帕斯卡·莫奇利（Pascal Mauchle），他是另一个“新生代”，似乎欢迎记者的外部监督，觉得也许团结他们更好。他邀请我一起去进行一次探访。

他将自己的团队分成三个组：两个组去最近发现的一个监狱，里面关押着塔利班占领喀布尔时俘获的政府方面的军人；第三组到城里，调查由塔利班安全部队实施的现场逮捕的情况。我被分配到去监狱了解详细情况的一个组。

监狱是一座破旧的黄色建筑，草屋顶，有很厚的石墙。塔利班的警卫和一些后备支援的巴基斯坦秘密警察一起，在通向黑暗监牢区长长的入口处巡逻。低矮的牢门是脆弱的木头做的，敷衍了事地锁着。我们像鸭子一样蹲下来，进入一间牢房，约6英尺（约1.8米）宽、10英尺（约3米）长，里面有18个囚犯蹲坐在肮脏的垫子上。墙壁的钉子上挂有几个放东西的塑料袋。牢房里的味道犹如牲畜散发的味道，但还算干净。透过一扇破烂的窗户，可以听到鸡街[注]上传来的汽车喇叭声和摊贩叫卖的声音。

俘虏们挤在我们周围，他们年轻得令人不安，我很快就意识到，几乎没有人超过18岁，有几个不会超过14岁。一些人还没有长出胡子。一

个红十字国际委员会的代表盘腿坐在地上，开始给他们登记，为每一个俘虏填制一张个人信息卡，他们的故事开始点点滴滴冒出来。他们绝大多数是塔吉克族（Tajiks）。没有一个承认自己是正规军战士。他们都声称自己一直是做摊贩、服务员或工厂技工的工作，他们被军事组织吸收，是因为在一个崩溃的经济中，政府的军队可以给他们提供安全、金钱和食物。但他们未能证明自己是坚定的战士。他们被派到喀布尔东南郊区抵抗塔利班的进军，但他们投降了——他们是这么说的——没有放一枪。

当代表记录某个俘虏的详细信息时，我将前一个俘虏的黄色登记卡折好，把它塞到一个塑料夹中，递给他。很多人接过卡的时候微微鞠躬，或者致以阿富汗的礼节：将一只手简短地在胸口按一下。然后，每人都将自己的卡放进棕色坎肩的内袋中。这个仪式中有某种神圣的东西。在全世界的监牢、拘留所、囚笼和集中营里，这样的俘虏一直得到类似的卡片，这是《日内瓦公约》可以提供给他们的保护和道德关注的保证。这是他们还没有被遗忘的证据，如果他们失踪，或者下次探访的时候身体上带着伤痕出现，会有某个外国人承担讨要说法的责任。

但黄色卡片似乎远远不够。一旦每个人得到登记、拥有了卡片，俘虏们都奋力往前挤。有一个人急切地对着代表说了很长时间。当他们被塔利班俘虏的时候，得到过赦免的承诺。他们想要红十字会代表承担这个事情。

代表收好文件，他是强硬的：赦免完全与他无关。红十字国际委员会不干预“正义的进程”。《日内瓦公约》不是关于正义，而是关于善待的。红十字国际委员会的出现，是为了确保人们得到文明的对待，得到食物，在他们被释放的时候，可以得到某些帮助以便返回他们的村子。他们互相交换着失望的表情，当我们鞠躬、穿过牢门离开的时候，很多人发出了嘘声。

在喀布尔的整个期间，人们告诉我，我必须见见阿尔贝托

（Alberto）。和许多当地的传奇一样，他似乎没有第二个名字——就是阿尔贝托。他并不是一个真正典型的红十字国际委员会代表，但对很多记者而言，他象征着这个组织令人尊敬的一面。阿尔贝托，就是阿尔贝托·开罗（Alberto Cairo），一个高高瘦瘦、热情的意大利人，四十多岁，戴着圆圆的金丝镜架的眼镜，灰色头发，有一种激动人心的气场。他在喀布尔待了七年——比其他任何代表都长，也比几乎这个城市里所有的外籍人士都长。当火箭袭击卡特瑟（Kar Teh Seh）医院的时候，他在那里，走廊里挤满了伤员和垂死者；当盲人难民营遭到爆炸破坏的时候，当圣战者威胁马拉斯通（Marastoon）的精神病避难所的时候，当瘟疫爆发的时候，当一名红十字会护士在城市西南被杀的时候，当红十字会的救护车成为攻击目标的时候，他都在那里。他来的时候是一个理疗师，现在管理红十字国际委员会最大的假肢项目：瓦兹尔·阿克巴·可汗（Wazir Akbar Khan）医院的整形外科中心。这是一个兴旺繁荣的工作场所，其雇用的工作人员大部分自身是阿富汗战争的受伤者。他带我参观的时候，亲吻了一个正在车床上测试断肢平衡性的断肢者；轻抚另一个人的头发，这个人正在为新近断肢者的断肢打石膏；还开玩笑地敲了敲第三个人——正在将新的铸件扔到炉子里——的胳膊。我了解到，人造假肢的脚后跟是从旧的苏联轮胎切割下来的。阿尔贝托说：“质量非常好。”

阿尔贝托的病人有许多是阿富汗青少年，他们从来没有上过学校，进入武装组织是因为军阀是唯一能付给他们工资的人。现在他们在花园外面的小路上脚步沉重地走来走去，带着陌生、新奇的假肢跳跃着穿过沙砾地。除了战士以外，还有其他甚至更严酷的战争受害者。在一个房间里，医院的一个小床上有一小堆灰蓝色的破布。阿尔贝托拨开遮盖，露出来的是一个满脸尘土的孩子，大约7岁，她在睡梦中颤抖着。“小儿麻痹症。”他说。免疫计划遭受挫折，小儿麻痹症随战争一起重返阿富汗。

阿尔贝托要我和他的首席管理员摩诃布·阿里（Moheb Ali）见面，

他是一名26岁的半身瘫痪者，坐在轮椅上，穿着天蓝色的睡衣。两年前，一家红十字国际委员会的整形中心处于电视山（Television Hill）的政府军炮火和以附近街道杂居区为巢穴的武装组织的交叉火力之下。外籍工作人员撤了出去，但摩诃布自愿与无线电台和少数警卫一起留在中心，尽其所能保护人造假肢的制造机器，防止这个驻地被摧毁。战斗持续了12天，阿尔贝托和城里的代表团只能通过电台和摩诃布联系，由于炮火声太吵，他常常无法分辨出摩诃布在说什么。后来的一个晚上，政府军冲进了驻地，抓住了摩诃布和他的警卫，认为他们隶属于正在交战的武装组织。摩诃布干巴巴地回忆说："我正在诵祷词。"

阿尔贝托不顾一切劝说一位政府部长命令他的军队释放摩诃布。第二天晚上，武装组织占领了整形中心。在地堡里，摩诃布无助地坐在轮椅上，听到他们穿过大门。"我开始再次祈祷，诵读《古兰经》。"他说。这一次，政府的大炮将武装组织赶出了驻地。

两个星期之后，阿尔贝托终于说服双方都同意让红十字国际委员会的车队将摩诃布和他的警卫撤退出来。食物已经完全断绝，摩诃布的电台的电池几乎耗尽。摩诃布做好了准备。在持续不断的炮火中，他和警卫成功地为绝大多数设备的撤离做好了准备。摩诃布几乎是只手拯救了中心。

对于我来说，这是阿富汗的故事。被武器和意识形态驱动而疯狂的双方为了拥有一个红十字会的整形中心，会毫不犹豫地互相杀戮。对于阿尔贝托，这个故事解释了他为什么留在喀布尔。当摩诃布说完他的传奇故事的时候，阿尔贝托看着我，做了一个意大利式的耸肩表情："我怎么能离开？"我们花了一两分钟才发现摩诃布对他的故事有什么感受。他转身回到自己的笔记本电脑前，处理他的购买订单，然后说了句什么，声音如此地轻，我只好请他重复："红十字会让我变得勇敢。"

Ⅳ

在红十字国际委员会的日内瓦总部，我和吉尔伯特·霍勒夫（Gilbert Holleufer）分享了自己对这个组织的疑惑：我尊敬它的代表们的勇气，以及我对他们正在做的事情的无力感。他是一名媒体咨询师，正在为这个组织的下一个世纪准备资讯。

我是在20世纪60年代的反战政治中成长起来的，对于我而言，这个组织传递的讯息似乎是自相矛盾的，甚至是令人怀疑的。霍勒夫是一位清醒、深刻的瑞士裔德国人，拥有一双悲悯的大眼睛，他理解这种矛盾之处。“在现代伦理中，战争是非人道的，因而不能为它辩护，”他说，“驱动这个世界的意识形态是生态学、人权和人道主义伦理。战争越来越受到现代文化的禁止。”当然，人权是一个晚近的概念。战争法在它之前很多个世纪就已经出现：那种战士应该对其受害者表示同情的理念，要比那种所有人类都拥有权利和应当得到平等对待的思想古老得多。杜南特的天赋在于他承认战争是人类社会的一种基本仪式，可以被驯服，但永远不会被根除。而霍勒夫认为，这种仪式，是与我们时代的和平主义者的基本假设——我们的人权文化——相矛盾的。霍勒夫补充说，在红十字会国际委员会自身，有许多代表发现很难容忍这个组织对战争的认可。“很多红十字会的人认为我们必须为和平而战。”他说。他们相信红十字国际委员会必须站在“公正、安全和自由”的一方。但红十字国际委员会的核心组成部分，他说，可能不赞成这些价值，而是有更为黑暗的想法：认为即使在死亡、恐惧和屠杀之中，尊严也仍然可以在战士们中间普遍存在。

霍勒夫打开一个视频，他希望能在前南斯拉夫的电视台播放它。视频中有一段战士们在废墟的街道上巡逻的黑白连续影像，伴有一段简短的画外音：“一名战士不会杀害俘虏，一名战士不会杀害儿童，一名战士不会强奸女人。”画外音为它没有说出来的东西而努力。它没有呼吁

任何同情或文雅的想法，它没有呼吁将所有人都看作人类，它只是要求参战者做一名战士。

有多少人会对战士寄予我们的道德信任？毕竟，凯利中尉注是一支有着重要荣誉传统的军队的军官，但这个传统并没有能够制止美莱（My Lai）的屠杀。然而，在红十字国际委员会的这段时间让我反思我们的反战文化。红十字会明白战士的荣耀是一个微茫的希望，但它可能是将战争与野蛮区分开来的全部希望所在。由此推论的一个希望是人们可以被训练为了荣耀而战。军队训练人们杀戮，但它们也教导人们克制和纪律，这两者将侵略导向仪式。战争只能通过道德规则来救赎，而且，像霍勒夫所说：“红十字会是规则的守护者。”

他承认，问题在于，越来越多的战士不再按照规则参与游戏。现代科技不断拉大战士和他的猎物之间的距离，包括道德上的距离和地理上的距离。什么样的荣誉才能将操控战斧式巡航导弹的技术人员和1000英里以外的巴格达平民联系在一起？在问题的另一端，小型武器的全球市场正在破坏现代国家对暴力手段的垄断。在世界上各个解体的国家里，废弃的武器潮水般地涌入，其中大多数是旧的卡拉什尼科夫，在市场里花一条面包的成本就可以买到。有了这种便宜的武器，国家要遏制暴力变得不可能。战争的历史一直是国家将暴力从社会中充公，授权给一个特定的战士阶层。但如果国家失去对战争的控制，就像在世界众多的红色叛乱和反抗区域发生的情况那样——如果战争成了私人武装、匪帮和准军事组织的保留曲目——那么在战斗和野蛮之间的区分将会消失。

索尔弗利诺的战斗持续了一整天，从日出到日落；安哥拉内战持续了30年；阿富汗的战争从1979年持续至今；卢旺达和布隆迪的屠戮场开始于它们在20世纪60年代的独立，此后不断循环发生。在过去的这些年里，战争看到了自身的生态学限制。当耗尽了士兵、供给和食物之后，冲突毁灭了自身。现在，战争已经能够超越当地生态系统的承载能力。

也有可能，外界的人道主义干预不是帮助遏制了战争，而是促进了战争的持续。红十字国际委员会英勇献身的代表们奋力让人们能够挺过难以忍受的境地，但萦绕在每个代表脑后的，是让伤员康复、为无家可归者提供住处、安抚寡妇和孤儿的可能性，它们只是延长了冲突，给予一个社会持续摧毁自身的能力。外部干预也鼓励了在参战者之中形成一种新的道德借口。参战者请求外部干预制止冲突，是后现代战争的一个普遍特征；而不可避免的，当外部干预无法制止敌意的时候，参战者以此作为托辞继续作战。由此出现了一种依赖综合症——在巴尔干地区最多见到——干预者的失败被当作继续发动战争的道德借口；同时，人道主义干预自身也开始依赖于它们试图遏制或制止的敌意。20世纪末期乞丐战争或地方战争的出现，有助于红十字国际委员会迅速扩张其预算和人员。坦白地说，战争一直是有利于生意的，糟糕的是，似乎没有什么方法可以轻易走出这样的恶性循环：干预延长了它本应制止的痛苦。

像阿富汗这种地方的荒芜，也在某种程度上为一个更大的失败——大国未能首先制止战争——寻找到了托辞：人道主义干预。只要红十字会在那里，外部世界至少可以说“我们”正在给残疾儿童安装假肢。红十字会的代表们自己也痛苦地意识到，一定程度上，他们的善行促使外界的各大国为广泛的不介入找到了辩护理由。

不仅在阿富汗，而且在绝大多数后“冷战”世界的危险地带，更大的问题是国家的解体。这是一个人道主义行动无法单独解决的问题。国家的垄断被打破，其军火库遭到洗劫，武器变得廉价和易于使用，一个孩子在一刻钟的时间里就能学会如何杀戮，武器像病毒一样传遍贫穷国家的整个社会组织。

如果在扎伊尔、卢旺达、阿富汗、前南斯拉夫待上一段时间，你会面对一个结论。不仅仅是发展，不仅仅是救助或紧急救护，不仅仅是维和部队，这些社会需要国家，需要拥有训练有素的领导人指挥之下的职业军队。武装组织必须被解除武装；武器必须被没收；已经扩展深入社

会肌体，到达最年轻、最脆弱成员——孩子——的暴力，必须被国家征收和驯服。在西方的反战传统中，我们如此习惯于将国家看作暴力的主体，看作战争的煽动者，以至于忘记了国家在我们自身发展中的其他历史角色：从军事组织和中世纪的武士贵族随从的手中收缴武器，确保单一权威对武力之合法使用的垄断。不管听上去是多么矛盾，民族国家的警察和军队仍然是我们所发展的唯一可行的、具有控制和疏导大规模人类暴力的组织。问题由此变成这样：我们这些足够幸运、居住在相对安全地带的人们，如何帮助那些居住在危险地带的人们，重新建立有活力的国家？我们要如何干预才能不让事情变得更坏，不是引入新的武器或更微妙地帮助人们延长冲突？尽管很难承认，但有时候，最佳的选择是什么都不做：让一个胜利者出现，然后帮助他建立、延续秩序所依赖的暴力垄断。在另一种情况下，当对立各方势均力敌、难以产生一个决定性的结果时，我们也许应当干预，站在看上去最正义的一方，帮助它巩固权力。当然，这种办法承认，战争可能是民族冲突不可避免的解决之道。它意味着接受战争之罪恶的道德影响，力图运用其火焰，焚烧出一条通往和平的道路。

尽管大多数红十字会的代表会拒绝这种说法，他们也已经用战争的罪恶制造了自己的影响。往回追溯到杜南特，历史似乎告诉我们，战争经历了其各种形式的野蛮愤怒而生存下来，梦想一个超越战争的世界或者想象一个战士的艺术不再需要的世界，是无意义的，而道德理性之路存在于微妙、甚至是偶然之中：接受战争的不可避免性，有时甚至是可欲性（desirability），然后如果有可能的话，试着根据某种荣耀的准则引导它。让战士遵守荣耀准则的努力并不是无用的或者无望的任务。规则在被破坏时得到的荣耀超过它被遵守之时，这样的规则仍然值得拥有。存在人性的和非人性的战士，正义的和非正义的战争，必要的杀戮形式和令我们全都为之蒙羞的杀戮形式。红十字会已经成了这些区分的守护者，他们是人性和非人性之间的哨兵。

我们从未如此迫切地需要人性和非人性之间的哨兵。他们的工作从

未如此危险。1996年12月17日，在车臣格罗兹尼附近诺维耶阿塔吉（Novye Atagi）的一家医院，6名红十字会的工作人员睡在床上。这家医院为冲突中所有的各方提供医疗服务，得到了俄罗斯和车臣官方当局的认可。医院驻地由不携带武器的车臣人员担任警卫。一群人数未知、戴面罩的武装人员翻过驻地的围墙。他们都带着装有消音器的手枪。他们将一名警卫打晕，朝医院的计算机开了几枪，然后前往红十字会工作人正在睡觉的宿舍区。杀手们受到一名车臣护士的询问，她被告知不要挡路。6个睡梦中的人——来自加拿大、挪威、新西兰、荷兰和西班牙——在如此近的距离被射杀，以至于他们身上还发现有火药灼痕。一名起来碰到袭击者的男性代表肩膀中了一枪，他装死逃过一劫。一名车臣警卫——他违规随身携带了武器——朝天开了一枪示警，这些武装分子逃之夭夭：他们翻过围墙，消失了。没有一个车臣或俄罗斯的团体、派别声称对这桩罪恶负责。这次事件是历史上对红十字会人员最严重的屠杀。在紧急召开的代表团首领讨论安全的会议上，红十字国际委员会认识到，新的、半刑事化的战争形式令代表们暴露在他们此前从未见过的危险之中。但他们并不认为必须派武装警卫进入医院内部，或者是为他们的车队提供武装护送。他们重申他们对于红十字标志正当性的信仰。

当载有6名工作人员——南茜·马洛伊（Nancy Malloy）、雪莉·泰耶（Sheryl Thayer）、汉斯·艾尔克包特（Hans Elkerbout）、英格伯格·弗斯（Ingeborg Foss）、甘希尔德·米克巴斯特（Gunnhild Myklebust）和费尔南达·卡拉多（Fernanda Calado）——遗体的棺材出现在日内瓦机场的跑道上的时候，在袭击中幸存的挪威红十字会医生托拜厄斯·布雷德兰（Tobias Bredland）立正站立，他的冬衣翻领上佩戴着红十字徽章。在红十字会总部，院子里的旗帜降半旗，在用来举行圣诞晚会的一间屋子里，工作人员和代表们聚集在一起，聆听科内利奥·索马鲁加讲话。他从一名战地代表手中接过一份文稿，把它读了出来：

> 我们所有的努力是基于这样的信仰：即使在战争最邪恶的时刻，人类仍然保留有基本的、最低限度的人性。这样的事件，令保

持这一信仰变得极为艰难。但没有它，我们将必须承认没有任何东西能够区分人类与野兽，而那是我们决不会承认的。

索马鲁加在最后一句话做了特别强调。屋子里肃静了一会儿。然后，红十字会的男人和女人们沉默无语地走出去，走进寒冷的冬夜之中。

---

1. 让-亨利·杜南特（Jean-Henri Dunant，1828—1910），瑞士商人，国际红十字会创办人。

2. 弗洛伦斯·南丁格尔（Florence Nightingale，1820—1910），英国护士，现代护理学先驱，护理事业的创始人。南丁格尔的声誉首先来自她所带领的护士在克里米亚战争中改善伤员卫生和医护条件做出的贡献。

3. 马修·布雷迪（Mathew Brady，1822—1896），美国最早的摄影师之一，以其对美国内战的摄影而闻名。

4. 加特林机枪（Gatling gun），美国人理查德·加特林发明的多管机关枪，转速可达每分钟600转，1862年取得专利，在美国南北战争中首次使用。

5. 索姆（Somme），法国北部省份，第一次世界大战期间最大的一次会战索姆河战役发生于此。

6. 凡尔登（Verdun），法国东北部城市，凡尔登战役是第一次世界大战期间耗时最长的一场战役，亦成为“一战”的顶峰和转折点。

7. 康斯坦斯湖（Lake Constance），德语称为博登湖，位于瑞士、德国、奥地利三国交界处，湖区风景优美，是德语区最大的湖泊。

8. 《圣彼得堡宣言》（Declaration of St.Petersburg），全称为《关于在战争中放弃使用某些爆炸性弹丸的宣言》，1868年签于俄罗斯圣彼得堡。

9. 约翰·基根（John Keegan，1934—2012），英国著名军事史学家。

10. 弗兰德斯（Flanders），西欧历史上的地理名称，现分属法国、比利时、荷兰等国，由于其地理位置，在两次世界大战期间都是主战场之一。

11. 伊丽莎白·多尔（Elizabeth Dole，1936— ），美国政治家，1991—1999年担任美国红十字会主席。

12. 科内利奥·索马鲁加（Cornelio Sommaruga，1932— ），1987—1999担任红十字国际委员会主席。

13. 曼努埃尔·安东尼奥·诺列加（Manuel Antonio Noriega，1934—2017），巴拿马军人、独裁者，1983—1989年统治巴拿马。1989年美军出兵巴拿马，将诺列加带回美国接受审判。

14. 马塞尔·朱诺（Marcel Junod，1904—1961），瑞士医生，曾在意阿战争中的阿比西尼亚、内战期间的西班牙、“二战”期间的日本担任红十字会代表，1947年出版《没有武器的战士》，后担任红十字国际委员会副主席。

15. 格拉萨·马谢尔（Graça Machel，1945— ），莫桑比克已故前总统萨莫拉·马谢尔的妻子，1998年与纳尔逊·曼德拉结婚，成为曼德拉第三任妻子。

16. 格罗兹尼（Grozny），俄罗斯车臣共和国首府。

17. 凯夫拉为美国杜邦公司研制的一种防弹材料，广泛应用于头盔和防弹衣。

18. 亚当·罗伯茨（Adam Roberts，1940— ），牛津大学政治与国际关系高级研究员、国际关系学荣誉教授。

19. 沃伊斯拉夫·舍舍利（Vojislav Seselj，1954— ），塞尔维亚政客，曾任塞尔维亚副总理。南斯拉夫解体后，组建塞尔维亚激进党，自封为塞尔维亚切特尼克公爵，被控战争期间犯有反人类罪与违反战争规则罪。

20. “阿尔坎”（Arkan），即泽利科·拉日纳托维奇（Željko Ražnatović，1952—2000），塞尔维亚军阀。

21. 以色列生产的一种轻型冲锋枪，由乌兹·盖尔（Uziel Gal）于1948年设计。

22. 恩斯特·格拉维茨（Ernst Grawitz，1899—1945），德国医生，纳粹德国党卫军副总指挥，曾任德国红十字会主席。

23. 卡尔·伯克哈德（Carl Burckhardt，1891—1974），瑞士外交官、历史学家，1945—1948年担任红十字国际委员会主席。

24. 毛特豪森（Mauthausen），位于奥地利东北部，1938—1945年，纳粹在此设立集中营，是纳粹在欧洲最大的集中营之一。

25. 奥斯维辛（Auschwitz），位于波兰克拉科夫附近，1940年纳粹在这里设置集中营，对犹太人系统地实施大屠杀，约有110万人在这里被杀，绝大部分为犹太人。

26. 拉多万·卡拉季奇（Radovan Karadzic，1945— ），波斯尼亚和黑塞哥维那政治人物，曾任波黑境内塞族共和国总统，后被控在波黑内战中犯有种族灭绝和战争罪，长期隐姓埋名逃亡，2008年被捕，引渡至海牙受审，2016年3月被海牙国际法庭以种族灭绝罪和战争罪判处40年监禁。

27. 作者认为，“清洗”一词用于种族屠杀是始于塞尔维亚，参见作者另一部著作《血缘与归属：探寻新民族主义之旅》，成起宏译，中央编译出版社2017年版。

28. 德累斯顿（Dresden），德国城市，“二战”后期受盟军大规模轰炸，城市遭到严重毁坏。

29. 穆罕默德·纳吉布拉（Muhammad Najibullah，1947—1996），阿富汗政治人物，1982—1992年担任苏联傀儡政权阿富汗民主共和国最高领导人，1992年倒台，1996年被塔利班残酷处死。

30. 约翰内斯·维梅尔（Johannes Vermeer，1632—1675），荷兰画家。

31. 亨利·马蒂斯（Henri Matisse，1869—1954），法国画家，野兽派创始人。

32. 迈克尔·霍华德（Michael Howard，1922— ），英国著名历史学家，主要研究战争史。

33. 阿里·伊本·艾比·塔利卜（Ali ibn Abi Talib，约600—661），伊斯兰教历史上第四任哈里发，他是先知穆罕默德的堂弟、女婿，伊斯兰教法、宗教思想权威，对后世影响深远。

34. 原文如此。

35. 萨拉丁（Saladin，约1138—1193），埃及阿尤布王朝的第一位苏丹，他建立了一个包括埃及、叙利亚、约旦、伊拉克等地在内的疆域广大的阿拉伯帝国，因其带领阿拉伯人抗击十字军东侵而被视为民族英雄。

36. 狮心理查（Richard the Lionheart，1157—1199），即英格兰国王理查一世，以骁勇善战著称，曾在第三次十字军东征中率军取得对萨拉丁的重大胜利。狮心理查并未做过萨拉丁的俘虏，但萨拉丁1187年攻占耶路撒冷之后，将十字军战俘释放，并允许城内大量基督徒可以保留财产回国，其仁慈慷慨被赋予人道主义色彩。

37. 原文为Hazar el Sharif，疑为马扎里沙里夫（Mazar el Sharif），为阿富汗第三大城市，其蓝色清真寺为阿富汗最大的清真寺。

38. 鸡街（Chicken Street），喀布尔街道名，原为出售活鸡的市场，现已成为工艺品一条街。

39. 威廉·凯利（William Calley，1948— ），前美军军官，越南战争中，在美莱村率部队屠杀数百名村民。凯利是唯一为此屠杀负责的人，1971年被判处终身监禁，后被尼克松总统特赦。

5
我们想要从中醒来的噩梦

I

19、20世纪之交，都柏林的一所学校里，一位不抱希望的老师正在一堂历史课上痛苦挣扎，年轻的学生们跟他一样烦躁。他问学生，皮洛士(注)赢得他的皮洛士式胜利(注)的古代战役名称是什么，当学生们咕哝着说出错误答案的时候，他的思维开始漫游。为什么历史如此压抑？这不过就是一堂没用的、愚蠢的课吗？这就是他的学生们坐在课桌前打着哈欠、无意识地了解的东西？这就是为什么他们保持沉默、等待下课铃响将他们送回到操场的喧嚣之中、送回到青春还没有被收走的各种可能性之中？

在他的学生潮水一般涌入操场之后，年轻的老师去校长的办公室领取每周的薪水。19、20世纪之交的爱尔兰在大英帝国仍然是举足轻重的。迪西（Deasy）先生的办公室装饰有帝国和英联邦的象征：一幅威尔士亲王艾尔伯特·爱德华(注)的锡版画，还有著名的英国赛马运动印刷品。迪西先生用这幅画显示新教徒在大英帝国的权势，折磨那位年轻的老师，说他是芬尼亚分子（the　Fenian）(注)，年轻老师咬着牙不说话，脑海里浮现出新教徒征服爱尔兰时发生的野蛮行径：在穿越爱尔兰的血腥之路上，克伦威尔身后留下的天主教徒尸体。这是最令人窒息的历史：浸满血腥的传说让一切仁慈变得不可能。迪西先生吟诵所有反对自治和爱尔兰民族独立的坚定口号：“阿尔斯特（Ulster）要战斗，阿尔斯

特是正义的。”[注]但还有更为黑暗的传说束缚着迪西先生这样的人。他向年轻老师摇动手指：“记住我的话……英国已经掌握在犹太人手里了。他们占去了所有高层的位置，金融界、报界……古老的英国快要灭亡了。”把付给年轻老师的钱币放进他手里后，迪西先生开了个小小的玩笑。他问，为什么是爱尔兰“拥有唯一从不迫害犹太人的国家的荣耀”？“为什么，先生？”“因为它从不让他们入境。”

迪西先生告诉他，犹太人已经得罪光了，而历史——正趋向于显示上帝的荣光的历史——已经证明了这一点。

对此，斯蒂芬·迪达勒斯（Stephen Dedalus）——乔伊斯的《尤利西斯》中的主人公[注]——的著名回答是：“历史是一场我正努力从中醒来的噩梦。”

历史不只是反犹主义的俗套和爱尔兰新教徒优势地位难以捉摸的帝国式傲慢——就像沉淀在19、20世纪之交的老师大脑污物池中的东西。还有一个想要逃离的“芬尼亚党人”版本。在《一个青年艺术家的画像》[注]中，民族主义者达文（Davin）告诉迪达勒斯：“试着成为我们中的一员。在内心深处，你是一个爱尔兰人。”当迪达勒斯宣称“这个民族、这个国家以及这一生活塑造了我。我要表现我自己的本性”时，达文反驳说：“一个人首先属于国家。首先是爱尔兰人，斯蒂夫，然后你才是一位诗人或神秘主义者。”对此，迪达勒斯冷淡愤怒地回答：“爱尔兰是一头正在啃食幼仔的老母猪。”

乔伊斯的写作是对某些版本的历史的长久谴责，这些版本将历史视作遗产，视作根基和归属，视作安抚、庇护和家园。他的写作是反抗的宣言：只有当你逃离了家园，只有当你挣扎着从先辈的梦中醒来，你才能成为你自己。对于艺术家乔伊斯，醒来意味着找到一种他自己的语言，对抗强迫性的语言传统和遗产。正如他在《一个青年艺术家的画像》中所说：“当一个人的灵魂降生在这个国家，就会有许多张网抛向

它，不让它飞翔。你们跟我说国籍、语言、宗教，我要奋力飞越那些网。”乔伊斯确实飞越了它们：飞到了的里雅斯特[注]、巴黎和苏黎世，从《画像》到《尤利西斯》，再到《芬尼根守灵夜》[注]，从家园到流亡，从他出生的语言到一种他自己的独特语言。艺术家的醒来，是创造某种既超越个人历史也超越国家历史的东西。醒来是回归你自己，是强行将部族让你成为的人与你的真正自我进行分割。

噩梦的可怕之处，是它不容许在做梦的人和梦之间留有距离。如果历史是一场噩梦，那是因为过去并没有过去。作为一位艺术家和一名爱尔兰人，乔伊斯只能了解同一时刻的爱尔兰，而不是线性的爱尔兰。在《画像》的一开始，针对爱尔兰民族主义政治家帕内尔（Parnell）[注]的身败名裂和死亡的意义，爆发了激烈的争论，丹特（Dante）得意扬扬地尖叫：“我们把他摁死了。”而凯西先生（Mr. Casey）为他死去的国王悲痛哭泣，斯蒂芬的父亲眼睛里溢满了泪水，显然，帕内尔的死根本不是发生在过去。在争吵中，过去、现在和将来被时间的愤怒火焰点燃了，共同闪耀出亮光。

那么，从历史中醒来，就是恢复过去和现在之间被省去的距离，区分清楚神话和真实。神话是一种拒绝仅仅成为过去的过去。神话是一种由欲望而非真实形塑的叙事，它不是依靠我们竭尽所能建立的事实，而是根据我们对安抚和慰藉的渴望所形成的叙事。觉醒，意味着弃绝这种渴望，重新获得在真实和我们希望的真实之间的全部尖锐分隔。

相信我们创造的自我身份与我们所继承的身份同样重要，相信归属是选择性的而非群体性的、自觉的而非无意识的、可选择的而非被决定的，这些已经成了一般共识。即使我们无法选择出生的环境，但我们可以在自己命运的这些因素之中，选择由哪一种来界定我们的传承。像乔伊斯这样的艺术家已经帮助我们将自己的身份视作艺术创造物，促使我们相信自己也可以自由飞越国籍、宗教和语言的罗网。

事实在于，这些罗网确实束缚着我们大多数人。我们中几乎没有人可以成为我们自己生命的艺术家。这并没有让我们成为囚犯：我们可以觉醒，我们没有必要在神话和集体幻觉的微光中耗费我们的生命，我们可以成为自觉的。我们中几乎没有人像乔伊斯那样完整地创造出我们所站立的想象之地，或创造出我们所说的语言。尽管乔伊斯费尽心力赢得的自由也许不是我们大多数人可以企及，但他觉醒的比喻指向一种对我们所有人都开放的可能性。在觉醒之中，我们回归自身，我们重新获得了在自己被要求成为的人和我们所是之人之间被省掉的距离。这个被省掉的距离是反讽的空间。我们醒来：我们将自己的噩梦告诉他人，它对我们的控制开始打破，它看上去开始变得滑稽或者至少不那么悲惨。我们在讲述的时候也许仍会战栗，但至少我们可以分享它。我们可以振作起来。这一天可以开始了。

II

一个民族与其过去达成和解，意味着什么？民族像个人一样拥有灵魂吗？一个民族的往事是否会让个人难受，就像我们知道被压抑的记忆有时会让个人难受一样？反过来，通过用事实取代神话、用真相替代谎言，一个民族或其互相争斗的各部分是否能像个人一样与其过去和解？民族是否可以从他们过去的噩梦中“觉醒”，就像乔伊斯相信一个人可以做到的那样？

弗洛伊德在其《精神分析引论》（*Introductory Lectures on Pyschoanalysis*）中曾经评论说，有这样的认知和那样的认知，它们并不相同，这令他的观众感到迷惑。我们认为自己知道很多事情，但事实上我们完全不了解它们。我们可以在头脑中知道一件事情，但不需要从我们的内心了解它；我们可以在自己的头脑中原谅人们，不用在我们的内

心中原谅他们。知识可以是建议性的或处置性的，因为用弗洛伊德的术语来说，前者要变成后者，就必须被“修通”（worked through）。这里涉及一个双向的过程：我们在头脑中所了解的东西，必须变成我们在内心中了解的东西；在我们内心中所了解的东西，必须变成在头脑中所了解的东西。被创伤所分割的灵魂和躯体必须得到重新连接。这个过程注定是缓慢而痛苦的。在修通死亡和失去的时候，我们的身体经常抗拒我们的头脑认为是真实的东西，或者我们的思想拒绝相信身体已经感知到的东西。管理创伤，不仅是把身体和思维连接在一起，互相接受；它也让身体和思维都重新意识到，过去已经过去。这意味着将过去移出现在，以线性的顺序取代心理上的同时性，逐渐放松对悲痛和愤怒——权力令我们陷入一个无休无尽之昨天的悲痛和愤怒——的抑制。

我们能否说民族“修通”了一场内战或者一场暴行，就像我们说个人“修通”了一桩满是创伤的记忆或事件？按照我们的隐喻所指向的路径，问题绝非轻易可以回答。我们试图赋予民族以意识、身份和记忆，仿佛它们是个体一般。赋予某个人以单一身份已经问题多多，我们的内在生命就像战场，支配它的是不稳定的休战；民族的身份还会因地域、民族、阶级和教育而另外产生裂缝。这不仅在于民族的这些因素每一个都会做出自己带有创伤的计算，而且在于真实的计算是原子化的，它存在于组成一个民族的数以百万的个体的意识之中。然而，民族拥有公共生活和公共议程，而原子化的个体计算决定性地受到这种对过去的公共讨论的影响，民族的领导人、作家和记者让这种讨论成为可能。

关于民族如何“修通”其过去的问题是难以捉摸的，但这些问题也是迫切的、具有实践意义的。1993年，在经历了75年的内战、分裂、恐怖威胁和民族间的暴力之后，南北爱尔兰的人们再一次开始尝试从他们乔伊斯式的噩梦中醒来，开启治愈与和解的联合进程。在纳尔逊·曼德拉（Nelson Mandela）的南非，一个真相委员会开始全国巡回之旅，试图提供一个论坛，让受害者和做恶者能够就种族隔离达成协议。如果做恶者选择真相，也即，如果他们揭露自己的所知所为，他们可以避免审

判，获得赦免和宽恕。海牙的战争犯罪法庭既对巴尔干战争中犯下的罪行进行起诉，又将它们公之于众，以帮助达成最终的和解。在非洲城市阿鲁沙[注]，一个类似法庭的机构正在搜集卢旺达大屠杀的证据，相信在这里，真相、正义与和解也不可分割地联系在一起。所有例子——爱尔兰、南非、巴尔干和卢旺达——所使用的言辞是高尚的，但基本原则并不清晰。正义本身并不是一个有问题的目标，但正义的达成是否有助于和解绝不是显而易见的。类似地，真相是好事，但正如一则非洲谚语提醒我们的，真相不总是说出来好。

用图图大主教[注]的话说，他的真相委员会的目标是“促进民族统一与和解”，以及“治愈受到创伤的、分裂的、伤痕累累、极度分化的人民”。值得赞赏的目标，但它们是内在一致的吗？看看他做出的假设：一个民族拥有一种灵魂而非多种灵魂，真相是确定的而非有争议的，以及当真相众所周知的时候，它就具有治愈与和解的力量。与那些关于人类本性信仰的文章不同，这些假设并没有太多认识论的意义：真相只有一个，如果我们了解它，就会让我们得到自由。

我们其他人在旁观，为之欢呼，但也许忘了问我们的社会能够承受多少真相。所有的民族都依赖于遗忘：铸造统一和身份的神话，让一个社会遗忘它原初的罪恶、它隐藏的创伤和分裂、它无法治愈的伤口。我们只能承受这么多的真相，这对于民族是事实，对于个人也是如此。但如果太多的真相是存在分歧的，问题就变成，有多少真相便已足够？

对真相治愈作用的确信激励了智利、阿根廷和巴西的委员会，它们试图查明，在20世纪60年代和70年代的军政府统治时期，成千上万“失踪”的无辜人们到底发生了什么。这些委员会相信，如果知道了真相，一个因为恐怖和谎言而受到折磨的民族会恢复健康。但结果是模糊不明的。正如彼拉多[注]在洗手的时候问的，什么是真相呢？最起码，它应包括事实真相和道德真相，包括告诉人们发生了什么事情的叙事和试着解释为什么会发生、谁为之负责的叙事。南美的真相委员会更多是在前一

方面取得了成功，而不是在促进后者方面。他们确实成功地还原了关于数千人失踪、虐待和死亡的事实，这一信息给予亲属和朋友以安慰，让他们知晓失踪者的命运遭遇。很多人说人类对真相的需求在于，受害者的家属更愿意要事实而不是虚伪无知的安慰。还有很多人谈论宽宏大量的道德吸引力，这些人中有许多应当更喜欢真相而不是复仇甚或正义。对于他们中的绝大多数人，知道发生了什么便已足够；为了将过去抛到身后，他们不需要惩罚罪人。

但真相委员会也负责生产公共真相，重塑公共议程。他们的职责是产生一种道德叙事：解释邪恶政权的源起，对于在这些政府统治之下犯的罪行分摊道德责任。而在这一点上，他们远未成功。

军队、安全和警察体制都准备让失踪的个人案件浮出水面。他们可以承担事实真相，但道德真相不可能。他们顽固地坚持反对针对安全部门的个人的指控，反对为他们的罪行承担责任。承认伦理责任将会弱化他们作为机构的权力。这就是阿根廷和智利军方提出的抗辩，其民选政府建立了真相委员会，它们必须在正义和自身的生存之间做出选择，在指控罪犯和冒军事政变的风险之间，或在放任不管与让一种民主传统落地生根之间做出选择。

拉丁美洲真相委员会的成效，让许多相信分享真相是社会和解之前提条件的人们感到幻灭。军队和警察体制在真相委员会的讯问之下得以存活，他们的合法性受到了损害，但权力未受影响。我们所涉及的这些国家利用真相委员会树立了一种幻觉：他们已经将过去抛在了身后。事实上，真相委员会恰恰为那种虚伪的与过去——预先被创造出来的——和解提供了便利。德国作家、思想家西奥多·阿多诺[注]观察到这种虚伪的和解在其战后的祖国起到的作用：

> “与过去妥协”并不意味着严肃的、对过去的解决，不是通过一种清晰的、有意识的行动来打破魔咒。毋宁说，它希望翻过这一

> 页，并且，如果可能，从记忆中将其清除。犯下不义行为的一方典型地表现出这样的态度：对于那些遭受不公正对待的人，恰当的做法是原谅和遗忘每一件事情。

虚伪和解的危险是足够现实的，但拉丁美洲真相委员会带来的幻灭也许过头了。改革军队和警察体系绝不是真相委员会的职责，顶多跟图图大主教在南非做同样事情的职责（或其权限范围）相当。真相就是真相，它不是社会或体制改革。

如果真相是由一个官方委员会来公布的话，它也不太可能被那些反对它的主导者的人们所接受。警察和军队有他们自己的真相，而他们得以实施其控制，正是因为对于他们而言，这真相并不全是谎言。他们相信自己正在镇压恐怖分子或叛乱威胁，仅仅因为一个真相委员会揭露这种威胁没有根基，就期待他们否认这种想法，并不切合实际。人们，尤其是身穿制服的人们，并不会简单地、轻易地对他们赖以生存的前提妥协。如果曾经有过忏悔的话，也仅是个别人。真相委员会所能做到的全部只是减少广为流传、未经挑战的谎言的数量。例如，现在在阿根廷，不可能有人断言军方没有将半死不活的受害人从直升机上扔进海里。在智利，不再容许公开宣称皮诺切特[注]政权没有“处置”数以千计完全无辜的人们。真相委员会能够也确实改变了公共议程和公共记忆的框架，但不能因为他们未能改变行为和体制，就断定他们失败了。那不是他们的作用所在。

真相委员会可以筛选出事实，引导社会争论通向自身应往的方向。但它无法令这些争论得出结论。有时候，对真相委员会的批评听上去好像过去是一部神圣的文本，比如美国宪法或权利法案被盗走和毁损之后，还可以修复、放回到某个庄严的公共圆形大厅明亮的玻璃柜中。但过去绝不是像一件文献一样可以拥有固定的、不变的身份。过去是一场争论，真相委员会的作用跟诚实的历史学家一样，只是净化争论，缩小可容许的谎言的范围。

在和解背后已经创造出一个强有力的政治共识的国家，真相委员会成功的机会最大，比如说南非。这种共识也许与认为需要清理过去余毒的道德一致关系不大，更多是一种大多数人认可的、审慎的道德计算，即相信司法惩罚有将社会撕裂甚至引发内战或民族战争的可能性。在这样的情况下，真相似乎是一个比正义更不易引起分裂的目标，图图的真相委员会即使强制揭露痛苦的真相，但也增强了创造出这个委员会的政治共识。

另一方面，在南斯拉夫这样的地方，各方派别多年来对其他派别实施谋杀、折磨，儿女的罪恶常常建立在父亲和祖父的罪恶的基础上；真相、和解和正义的前景黯淡得多。但不管这些境况多么黯淡，都有指导意义，因为它们说明，在真相与和解的关系之中，一切都是不确定的。

和解取决于共享的真相，这一理念假定关于过去的共享真相是可能的。但真相与身份有关，你相信什么是真相，在某种程度上取决于你相信自己是谁；而你相信自己是谁，主要是按照你相信自己不是谁来界定。要做一个塞族人，首先最重要的是不要成为克族人或穆斯林。如果塞族人是相信克族人有一种法西斯主义历史趋势导向的人，克族人是相信塞族人有一种大屠杀倾向的人，那么，对双方的群体而言，抛弃这些神话，就是放弃了一个界定他们自己身份的要素。战争创造了恐惧的共同体，这些共同体无法想象能与他们的敌人分享共同的真相以及一种共同的责任，除非他们不那么害怕，除非对他者的恐惧不再是他们认定自己为谁的一个组成部分。

显然，身份远远不是他者的对立形象所组成的。许多克罗地亚人和塞尔维亚人反对这些对立的顽固形象和席卷他们国家的民族主义狂热。他们许多人奋力在个人身份和民族身份之间保持一个道德空间。然而即使这些人——人权活动家和反战运动人士——也无法想象，有一天萨格勒布、贝尔格莱德和萨拉热窝会认可一个共同版本的冲突历史。共享一个事件的编年史也许会取得一致，尽管这也会充满争议，但很难想象三

方能在如何分摊责任上取得共识。对人们至关紧要的真相不是事实或记录上的真相，而是道德或解释性真相。这将始终是巴尔干地区争议的主题之一。

认为“不偏不倚的”或者“客观的”局外人会成功地获得冲突各方都认可的对灾难的道德和解释叙述，这不过是一种幻觉。身为一个局外人的事实恰恰是损害而非增强了其合法性，因为始终存在一种只有局内人才会理解的真相。或者，如果没有真相——因为事实就是事实——那么这些事实的道德意义只有一个局内人才能够完全理解。真相如果要为人所相信，必须由那些亲身承受其后果的人来书写，但战争的真相如此令人痛苦，那些互相争斗的人们罕有机会坐下来共同书写它。

共享真相的问题也是它无法存在于“中间”，它不是两种互相竞争的版本的妥协。对萨拉热窝的围困，要么是一项有意为之的努力，试图威吓和颠覆一个合法当选的、国际认可的政府，要么是一次先发制人的正当防卫，是本土的塞尔维亚人对抗穆斯林的攻击。它不可能两者都是。试图写下一个对双方所坚持的真相都“公正”的真相，这种外界的努力不太可能让任何一方信服。

承认共同的苦难也不等于共享真相。对双方而言，互相承认对方的苦难相对容易，对谁应该承担主要责任要达成共同认知则困难得多，事实上一般是不可能的。因为如果侵略者有他们对抗真相的辩护理由，受害者也会有。我们可以理解，相信自己是侵略受害者的民族，不会相信自己同样犯下了暴行。无辜和受害的神话是直面责任的一个强有力的障碍，正如另一方所犯暴行的神话一样。

1992年夏天，波斯尼亚福卡[注]山村地区的塞族人告诉英国记者，他们民族的武装组织是被迫才清洗这个地区的穆斯林的，因为众所周知，穆斯林把塞尔维亚人的孩子钉死在十字架上，让他们的尸体顺着河流漂过塞尔维亚人的定居点。由于这样的传说不需要事实的证实就可以自我

复制，它们不太可能因为相反的系列事实而被驱散。这种特殊暴行的传说过去曾经在中世纪时代的犹太人中间传播。关于犹太人的传说不是真实的，关于穆斯林的传说也不真实，但那不是关键。传说更多是在内心世界通过狂热、欲望和期望来维系的，它的消解，不是发生在外部世界的事实与其抵触的时候，而是在内心对它的需求消失的时候。

谈论传说，不是争论某一方可能比另一方受害程度更深，也不是质疑暴行是否发生。其虚幻之处在于，暴行被用来揭示民族——按照犯下罪行的民族的名义——的基本身份，即内心固有的屠杀倾向。这个群体的所有成员都被认为易受这种倾向的影响，即使罪行只是由特定的个体犯下的。集体罪恶的理念依赖于一种民族心理或民族身份。在这里发挥作用的想象类似于这样一种民族主义幻觉，即认为个体的身份是或应当是被包含在其民族身份之中。

民族战争将个人和集体身份焊接在一起。侵略者和受害者都只能作为个体为他们的行为和遭受的苦难承担相应责任，他们需要集体身份为其提供赦免。

民族战争将侵略者从他们自身行为的真相中分离出来。如果种族清洗是成功的，它移除了受害者，留下胜利者占有一片对真相毫无争议的领地。毕竟，有谁被留下来提醒胜利者，其他人曾经拥有这些房子、在这里祈祷、在这片土地上埋葬他们的先人？种族清洗根除了过去被非难的真相。在此之后，过去可以被重写，受害者存在的任何记录都不允许留下来。胜利将胜利者封闭在一种遗忘之中，消除的正是罪恶、羞耻或懊悔的可能性，而这些情绪对于任何坚持面对真相的人是必需的。

在民族战争的受害者一方，他们失去了可以证实他们所坚持真相的场所。他们再也不能指出他们的家园、他们的祈祷场所、他们的墓地，因为这些地方已经消失了。在流亡之中，受害者群体自身变得越来越不真实。受害者不断地呼吁真相，但关注的人越来越少，而那些告诉他们面对现实的局外人，实际上是在让他们承认失败的事实。民族战争的受

害者也可能拒绝这一现实，他们更喜欢聚集在难民营和定居点，而不是分散开来作为个体去独自面对世界。拒绝失败的现实是他们尊严的一个条件，但也令他们陷入一种集体受害者的群体身份。

因而，民族战争的双方最终都陷入集体身份之中：胜利者陷入健忘症，受害者拒绝承认失败。这些命运塑造了记忆和个性，从而在长期来看，让任何一方与真相都不可能和解。

III

如果共享真相的前景糟糕，和解的前景会更加糟糕，我们对正义的前景还能说什么呢？在关于真相与和解的对话中，正义的关键作用是将个体和民族分解，将关于民族的虚构拆解，这种虚构认为民族要像个体一样为以民族的名义犯下的罪行承担责任。战争犯罪审判最重要的任务是将罪恶“个体化”，将其从集体承担转到由个体承担。正如卡尔·雅斯贝尔斯[注]谈到1946年的纽伦堡审判时说：“对于我们德国人，这一审判的好处在于，它清楚地区分领导人的特定罪行，而不是谴责德国人这个集体。”

因而，与纽伦堡类似，海牙审判不是要将塞尔维亚人、穆斯林或克罗地亚人放在被告席上，而是要将罪犯从民族中分离出来，将罪行置于其应放之处，放在个人的肩膀上。然而不可避免的是，审判无法将所有的罪行分摊在所有应当负责的人身上。首先，小人物有为重要人物犯下的罪行付出代价的倾向，从而强化了正义不是确定性的而是随意的印象。其次，这类审判并不必然能打破个体和民族之间的联系。纽伦堡显然没有做到这一点：世界仍然认为德国人承担集体责任，而事实上，德国人自己也承认这种责任。德国小说家马丁·瓦尔泽[注]曾经写道，当一名法国人和一名美国人观看奥斯维辛图片的时候，“他不会想：我们人

类啊！他会想：那些德国佬！我们会想：那些纳粹！我个人不能……”在战争犯罪审判中，说得最多的可能是，通过将罪恶感转化为羞耻感，这些审判有助于卸下民族的集体罪恶感重负。某种程度上，这似乎在德国发生了。不过单单有纽伦堡是无法做到的。正如伊恩·布鲁玛注在《罪孽的代价》（*The Wages of Guilt*）中指出的，许多德国人轻蔑地将纽伦堡审判视作“胜利者的正义”。20世纪60年代严厉的德国战争犯罪审判而非纽伦堡，迫使德国人面对他们自己在大屠杀中的角色。在德国法庭中达成的裁决得益于一种纽伦堡进程从未享有过的正当性。

与过去和解也不只是消化和吸收国内战犯审判所传递的信息。德国学校的孩子去集中营参观的次数超过100万次，出版物超过千种，播出了好莱坞的系列电视纪录片《大屠杀》注——这是一项规模巨大的跨代的清算，它仍在进行之中。

但只有当公共资助的议程容许，这样一种清算才得以可能。联邦德国（西德）做出了集体努力去面对纳粹的历史；作为一个被西方大国占领的被征服国家，它别无选择。在教室里，在其公共纪念的话语之中，以及在领导人时不时就赔偿和赎罪的公开表态中，联邦德国直面其过去，并且通过这样做，逐渐让过去成为过去。

另一方面，在民主德国（东德），公共议程将纳粹过去的负担转嫁给西部，转嫁给“反法西斯墙”的另一边；官方的说法是，东部是共产主义反法西斯抵抗力量的继承人，因而免除了为希特勒的罪行承担的全部责任。即使这种说法必然与普通人关于自己参与希特勒相关运动的记忆相矛盾，与这种说法同流合污却并无不便，对于他们之中的战争罪犯，有组织的公共失忆症提供了避难所和辩解理由。然而，随着时间推移，公共谎言变成了当政者的一项负担：官方失忆只不过是证实了对当政者的怀疑，即它整体上依赖于历史谎言而生存。当公共舞台上充斥着谎言，私人记忆仍将停留于暗处。确实，在民主德国，公共遗忘造成了私人失忆。但放在长时期来看，如果一个政权坚持说着关于过去的谎言，

其当下的合法性无可避免地会受到损害。民主德国崩溃得极其迅速，说明公共谎言和私人真相之间的鸿沟已经产生了一种长期存在的合法性危机。墙上的裂缝带倒了脆弱的整体结构。既然斯塔西(注)不再存在，民主德国必须清醒地面对现实：他们和父辈们共同合谋的不是一个独裁而是两个独裁，红色和黑色，从1933年直到1989年。

这种对暴行的双重继承解释了为什么东德从1989年以来经历了最令人震颤的全面努力，清理自己的过去：国家审判，真相委员会，解雇秘密警察的情报线人，彻底公开秘密警察的档案。这一过程的彻底性令人印象深刻，但其速度颇为可疑。推动这一进程的联邦德国精英似乎相信，单单一次激烈的行动就可以一劳永逸地排除过去所有的余毒。做恶者及其同谋在这个过于迅速的原谅和遗忘中勾结在一起，而许多受害者也确实只是想安然度过余生。资本主义市场爆发性地侵入民主德国，让遗忘变得更容易。为了沐浴在资本主义消费的安抚之下，每个人都等待了那么长的时间，他们情有可原地相信资本主义也将清洗掉过去。但过去很有韧劲，这只是因为它握有如此众多通往现在的线索。不管一个民族在什么时候问自己：我们是谁？——正如民主德国必须问自己一样——他们必须拷问自己：我们是怎样让自己屈服的？民族身份在当下的所有问题没有一个可以通过逃避面对过去令人痛苦的秘密而得到解决。在这个意义上，只要这些问题仍然具有活力——它们在德国永远具有活力——遗忘就不可能存在。

Ⅳ

德国之所以遭遇其红色和黑色的过去，是战败所迫。盟军坚持纽伦堡审判；联邦德国人坚持在民主德国去斯塔西化（de-Stasification）。但如果国家不是因为战败而被迫去面对受到谴责的过去，会发生什么？

如果没有真相委员会、没有战争犯罪的审判，会发生什么？直到20世纪80年代，苏联并没有——也不可能——面对过去的罪恶。在这里，官方的文化积极压制集体的过去，因为公开承认政权的罪恶将会损害这个政权仍然保持的、来自其成功击败纳粹的合法性。伟大卫国战争的历史神话——反法西斯主义的伟大胜利——让这个国家要面对盛行于其中的某种主义变得极为困难。那些为了保留记忆而战斗的人们——索尔仁尼琴（Solzhenitsyn）、萨哈罗夫（Sakhrov）、帕斯捷尔纳克（Pasternak）和阿赫玛托娃（Akhmatova）——受到迫害，不只是他们要求自由表达的权利，而是因为他们说出了真相。如果这个真相公之于众，将会连苏联的合法性一起被摧毁。这个真相对数百万人是明了的；因为数百万人必须遭受恐吓或者屠杀，来维持这个谎言。早在50年代中期，赫鲁晓夫（Khrushchev）年代的人们刚刚勉强幸存下来，他们开始承认，维持一个历史谎言的成本正变得难以容忍。而当新的一代——在戈尔巴乔夫（Gorbachev）之下掌权的一代——逐渐在等级体制中往上爬升时，他们随身带来的是他们的父母悄悄告诉他们的恐怖和屠杀故事。在他们被迫讲述的公共谎言与他们私人的和家族的关于斯大林主义的记忆之间，矛盾变得越来越难以容忍，最后通过侵蚀戈尔巴乔夫的精英对权力的掌控而终结。在一个同时面对经济停滞和社会腐化的精英的灵魂中，这一矛盾深深地播下了对于这个社会道德合法性怀疑的种子。与在东德一样，只有随着体系自身的崩塌，与过去和解才有可能，而且，就像东德一样，崩溃来得非常突然，仿佛大厦根基的裂缝已经潜行了很久，只是在等待历史事件给予其最后一击。

但是，如果说戈尔巴乔夫精英成员的权力欲受到他们自身家庭记忆和虚假公共神话之间矛盾的侵蚀，在数以百万计的普通党员身上并没有发生同样的情况。他们没有感受到这类矛盾或怀疑。俄罗斯社会整体上从未去斯大林化。从来没有真相委员会或者公开审判，对过去罪恶的承认，比如像1956年赫鲁晓夫在党的代表大会上的讲话，只有在事实已经过于公开、无法再否认的时候才发生。事实上，施虐者被授以功勋、得到晋升、光荣退休。对卢比扬卡[注]的刽子手或是马加丹[注]集中营的指

挥官从未有过任何审判。应归功于索尔仁尼琴，关于过去还留下了一些真相，但那里从未有过正义，因而在两种俄罗斯人——与当局顺从相处的大多数人和被送进古拉格的少数人（数量以百万计）——之间从未有过和解。真相的觉醒仍然限于老戈尔巴乔夫精英中的一小拨自由主义少数派、大城市中受过教育的中产阶层和职业阶层。对于无数的前党员，没有什么需要忏悔，没有什么需要道歉。既然缺乏正义，那么，真相甚至也遭到拒绝。

当代俄罗斯的例子表明，拥有关于过去的部分真相是不够的。不管索尔仁尼琴和维塔利·什泰林斯基[注]——后者迫使克格勃不再保守对俄罗斯作家迫害的秘密——等人的英勇研究取得了多么辉煌的成就，仅仅揭露真相——未受惩罚的罪行的记录——并不能像司法审判那样迫使一个抗拒的社会接受结论和判决。

正义也许是必要的，但是对于审判能够得到什么结果最好还是谨慎看待。法律程序的伟大作用在于通过证据规则树立无可辩驳的事实。在这个意义上，对于拒绝接受难民的国家，战争犯罪审判更为困难。但如果说审判有助于推进揭露真相，它们能否促进和解进程仍是存疑的。正义的净化作用倾向于只在受害者一方发挥作用。当受害者觉得正义已经伸张的时候，做恶者所归属的共同体也许会觉得他们被当成替罪羔羊。我们能说的全部不过是，任战争犯罪不受惩罚将会更加糟糕：免受惩罚的循环不被打破，社会就仍将自由地沉迷于他们逃避的幻梦之中。

V

对于正义或真相确实具有治愈作用与否，是可以开放质疑的。我们有一种信条，认知——尤其是自我认知——是心理健康的条件之一，但包括我们的社会在内，每一个社会都只不过是依靠对其自身过去真相的

最具危险性的掌控，就成功地做到了这一点。每个社会都会对其英雄进行大量心理投资。要揭露它的英雄是战争犯罪的祸首，等于承认他们捍卫的共同身份给自己蒙上了暗影。为什么一个社会通常不情愿接受自身站上战争犯罪法庭，为什么它如此强烈地“拒绝接受”对于外部的每一个人都如此显而易见的事实？战争犯罪挑战集体的道德身份，当这些身份遭受威胁的时候，拒绝确实是在捍卫他所珍视的一切。

有很多种形式的拒绝，范围从直截了当拒绝，到承认事实是事实，再到复杂的相对化策略。在这之中，一个人承认事实，但争辩说敌人同样有罪，或者说提出谴责的一方也应受到谴责，或者说这种“过分行为”令人遗憾但在战争时期是必需的。相对化是接受它的两面性：承认事实，同时拒绝为它们承担完全责任。

拒绝历史真相是群体身份的功能之一：国家和民族将它们自身的意识编织进顽强拒绝修正的自恋式叙事之中。类似地，政权的合法性依赖于顽固对抗真相的历史神话。在南斯拉夫，铁托政权的合法性依赖于这样的神话：他的游击队领导了反抗德国和意大利占领的民族抵抗运动。事实上，游击队员与南斯拉夫同胞之间的战斗，跟他们与占领者的战斗同样激烈，他们甚至与德国人做交易，加强自己对抗国内对手的力量。由于这些事实对于那一代的南斯拉夫人来说是普通常识，兄弟友谊和团结的神话需要不断地宣传强化。

兄弟友谊和团结的神话也许指向的是一种超越民族仇恨的未来，但由于对过去撒谎，当局令它原本想让南斯拉夫人克服的仇恨得以永久持续。通过压制1941—1945年间种族屠杀的真实历史，铁托主义政权会令这样的屠杀不可避免地卷土重来。历史真相的各个版本相互竞争：塞族人、克族人和穆斯林，没有和平的、民主的方法让这些真相在铁托的南斯拉夫被其他人听到，只有带到战场上，去让他们的真相能够取得优势。五年的战争，结果是一种共同的真相现在已无从谈起。所有继承了铁托南斯拉夫的主要共和国都以种族分离为特征，在这种情况下，一种

共同的真相——从而一条从真相通往和解的道路——遭到禁止，不只是因为仇恨，也是因为体制太不民主，以至于对抗性的真相难以得到传播。

坚持说真相的信息不可能渗透到继承南斯拉夫的各个威权国家，这并不是要贬低战争犯罪审判过程。要点不过在于，人们必须让正义与和解分离。正义就是正义，在可能的严格限度以内，正义必须得到伸张。正义也将服务于真相的利益。但真相并不必须要被相信，相信真相可以起到治愈作用，是对真相寄予了过多信任。

当谈到治愈的时候，人们面对着最为神秘的一个过程。看上去很明显，在前南斯拉夫、卢旺达和南非，过去继续产生痛苦，因为它并未过去。这些地方不是活在连续的时间秩序之中，而是在一个同时性的场景之中，过去和现在是连续的、凝结在一起的，由幻想、扭曲、神话和谎言构成的混合体。巴尔干战争中的记者经常发现，当人们告诉他们暴行故事的时候，他们无法确定这些故事是发生在昨天，还是在1941年或1841年或1441年。对于传说的讲述者，昨天和今天没有分别。同时性似乎是复仇的梦幻时刻。罪行从未可能被安全地固定在历史的过去之中；它们仍被锁定于永恒的现在，因为血腥而大声呐喊。乔伊斯明白，在爱尔兰，过去的身躯从未安全地死亡和埋葬；它们总是在生者的睡梦中穿行，寻求报复。

确切地说，民族无法像个人对个人和解那样与其他民族和解。尽管如此，个人可以从公共的赎罪仪式中得到帮助，去治愈与和解。当智利总统艾尔文[注]出现在电视上，向皮诺切特镇压罪行的受害者道歉时，他创造了一种公共氛围，让上千件私人忏悔和道歉的行动得以可能。他也具有象征意义地清除了智利作为国家与这些罪行的联系。德国总理威利·勃兰特[注]在死亡集中营下跪的姿态，通过从官方将德国国家与悔罪进程联系在一起，拥有类似的排解效果。

这些行动与应当承担巴尔干战争责任的政治人物的行为形成鲜明对照。如果不是写一些琐碎地纠结于亚塞诺瓦茨屠杀的数字的书，而是去到克罗地亚最臭名昭著的死亡集中营现场，公开为克罗地亚乌斯塔沙对塞族人、吉卜赛人、犹太人和共产党游击队犯下的罪行道歉，克罗地亚总统图季曼也许可以将克罗地亚的现在从乌斯塔沙的过去中解放出来，他也有可能大大增加作为少数派的塞尔维亚人接受一个独立的克罗地亚国家之合法性的机会。如果他直面过去，1991年的战争也许可以避免。当然，他的选择不是这样：尽管自己曾经身为一名反乌斯塔沙的游击队战士，但在争取独立的运动中，他依赖于来自前乌斯塔沙流亡成员的财政和道德的支持。而且，对于图季曼和他的大多数选民，要承认克罗地亚对战争罪行承担历史责任被证明是不可能的，因为独立驱动力背后居于核心的基本原则，正是克罗地亚人是侵略扩张的塞族人的历史受害者。尽管如此，仍然正确的是，图季曼这一方的赎罪姿态可以清理其屠杀的遗产，可以邀请克罗地亚人放弃自怜自哀，不再歇斯底里地拒绝过去，而是代之以基于良知的讨论，它也会向塞族人释放出一个绝不会被误解的友爱信息，可以防止他们屈服于同样的自怜和歇斯底里，屈服于塞尔维亚神话——塞族人只有在一个大塞尔维亚之内才能得到安全。社会和民族不像个人，但他们的领导人可以对那个神秘的进程有巨大的影响力：个人与他们社会的过去痛苦地达成和解。领导人给予他们的社会以许可，说出不可说的话，思考不可思考的思想，将和解的姿态提升到人们作为个体无法想象的高度。在巴尔干地区，没有一个领导人拥有勇气驱除他的民族的统治幻想。

和解道路上的主要道德障碍是复仇的渴望。现在，复仇普遍被认为是一种低级的、没有价值的情感，而因为有这种看法，其深层次的对人们的道德坚持很少被体会到。但从道德上考量，复仇是一种对死者保持忠诚的渴望，是通过接过死者所留下的事业，赋予他们的记忆以荣誉。复仇在代与代之间保持忠诚，它所引起的暴力是一种对共同体死者致敬的礼仪形式，其合法性存在于此。和解之所以困难，正是因为它必须与这种强有力的替代性的暴力道德竞争。政治恐怖是坚韧的，因为它是一

种民族实践，它是一种对死者的祭奠，一种可怕而绝对的敬意表达。

当民族或共同体之间互相争斗的时候，他们通常是继续着开始于此前世代人们的冲突。在征服、穿越爱尔兰的过程中，克伦威尔做了什么，没做什么；在德罗赫达[注]发生了什么，没有发生什么——这些是继续横亘在20世纪90年代的爱尔兰和解之路上的障碍。1992年的波斯尼亚某一方实施的大屠杀，常常是为了报复1942年的某次屠杀。这种跨越代际的报复循环没有逻辑终点。从任何有意义的含义而言，子辈无法替父辈还债或是为他们父辈的不幸报仇。但正是跨代际复仇的不可能性，令共同体陷入强制性的重复之中。就像是在噩梦之中，每一方都将自己抛入一个锁闭的过去之门，徒劳地努力打开它。

只有双方都在罪恶和责任之间做出基本区分的时候，跨代际冲突才可能平静下来。子辈不必为他们父辈的罪行承担罪责，只有当他们不再感到有责任为父辈们所遭受的不幸复仇的时候，和平才会来临。他们确实仍有讲述关于他们的真相的责任。他们必须承认所发生的事情，但他们也必须自己承诺不会冤冤相报。

和解意味着破除跨代际复仇的循环。它意味着去除邪恶的、堕落的暴力循环，代之以互相增加尊重的、向上的良性循环。只有将复仇等同于一种对于死者表示尊重的形式的时候，和解才能够制止复仇的循环。在内战的余波之中，每一方的根本要求，是“另一方”敢于面对它引起的死亡。拒绝承认这些死亡的现实性，是将它们看作一场梦，看作一场噩梦。没有道歉，不承认发生的一切，过去就无法回归其本来的位置。幽灵将继续在城垛上潜行。[注]当然，道歉必须反映出对另一方悲痛的认可，某种比英国人海恩斯[注]在《尤利西斯》中善意却随意的评论——“我猜想，一个爱尔兰人必定是那样想的。我们觉得，在英格兰我们并没有不公平地对待你们。应当责备的似乎是历史。”——更为深刻的东西。

乔伊斯的伟大反抗就是反对将历史视作命运的理念，这一理念迫使每一代人重新制造出前一代人的仇恨，因为对死者的忠诚——赋予他们的记忆以荣誉——似乎要求拿起武器为他们复仇。和解建立在互相道歉的基础上，承认历史不是命运，承认历史不应受到谴责；也不应谴责文化或传统——历史必须谴责的只是特定个体。和解的最后一个维度（即哀悼死者）在于对和平的热望必须战胜复仇的渴望。除非和解尊重仇恨背后的情感，除非和解让曾陷入战争的共同体学会共同悼念死者的仪式，以之取代包含的对逝者的敬意，否则它不会有消除仇恨的机会。和解必须触及死亡民主[注]的共享遗产，告诉人们所有终结于杀戮的争斗都毫无作用，所有想要报复那些不再存在的人的所有努力都是无止境的徒劳。因为杀戮不会让死者复活，这是最基本的一项确定性。这是一种可以共享的遗产，当它得以共享的时候，一个人从梦中醒来时或许才会获得这种深刻的认知。

---

1. 皮洛士（Pyrrhus，公元前318—前272），古希腊伊庇鲁斯国王。
2. 皮洛士式胜利（Pyrrhic victory），公元前280年—公元前279年，皮洛士在对抗罗马人的战役中取胜，但己方亦损失惨重，后人因此将这种得不偿失的胜利称为皮洛士式胜利。
3. 艾尔伯特·爱德华（Albert Edward），即英国国王爱德华七世，维多利亚女王长子，1901—1910年在位。
4. 芬尼亚党人（the Fenian），19世纪和20世纪早期爱尔兰独立运动组织。
5. 这是保守党人兰道夫·丘吉尔勋爵（温斯顿·丘吉尔之父）在1886年喊出的口号。
6. 斯蒂芬·迪达勒斯即上文中的年轻老师，以上为作者引述爱尔兰作家詹姆斯·乔伊斯（James Joyce，1882—1941）出版于1922年的著名小说《尤利西斯》（Ulysses）中的情节。
7. 《一个青年艺术家的画像》（A Portrait of the Artist as a Young Man），乔伊斯的自传体小说，1916年出版。
8. 的里雅斯特（Trieste），意大利东北部港口城市，乔伊斯1905—1915年定居于此。
9. 《芬尼根守灵夜》（Finnegans Wake），乔伊斯最后一部长篇小说，1939年出版。
10. 查尔斯·斯图尔特·帕内尔（Charles Stewart Parnell，1849—1891），爱尔兰民族主义

领袖，自治运动领导人，1889年因通奸丑闻而丧失政治地位，并导致爱尔兰自治运动的分裂，1891年逝世。

11. 阿鲁沙（Arusha），坦桑尼亚城市。

12. 德斯蒙德·图图（Desmond Tutu，1931— ），南非黑人，曾任南非开普敦圣公会大主教，1984年因反对南非种族隔离政策获得诺贝尔和平奖，1995年领导南非真相与和解委员会，促成南非实现种族隔离之后的国内和解。

13. 彼拉多（Pilate），罗马驻耶路撒冷总督，处死耶稣的人，《圣经》传说他因为害怕民众而用清水洗手，以示杀害耶稣与己无关。

14. 西奥多·阿多诺（eodor Adornoo，1903—1969），德国哲学家，法兰克福学派主要代表人物之一。

15. 奥古斯托·皮诺切特（Augusto Pinochet，1915—2006），智利军事独裁者。

16. 福卡（Foca），波斯尼亚小镇，旅游胜地。

17. 卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers，1883—1969），德国存在主义哲学家、精神病学家。

18. 马丁·瓦尔泽（Martin Walser，1927— ），德国小说家、剧作家。

19. 伊恩·布鲁玛（Ian Buruma，1951— ），荷兰作家。

20. 《大屠杀》（Holocaust），美国全国广播公司（NBC）1978年播出的电视系列剧，反映对犹太人的大屠杀。

21. 斯塔西（Stasi），前东德国家安全机构。

22. 卢比扬卡（Lubyanka），位于莫斯科，曾为克格勃所在地，设有卢比扬卡监狱。现为俄罗斯联邦安全局总部。

23. 马加丹（Magadan），俄罗斯远东地区城市，早期设有臭名昭著的劳改营。

24. 维塔利·什泰林斯基（Vitaly Shentalinsky），1939年生于西伯利亚，记者、作家。他以对克格勃档案的研究著称，参与制作多部纪录片，并耗费大量精力研究苏联时期遭受迫害的作家和知识分子的命运。

25. 帕特里西奥·艾尔文·阿索卡尔（Patricio Aylwin Azócar，1918—2016），智利政治家，1990—1994年担任智利民主化时期第一位总统。

26. 威利·勃兰特（Willy Brandt，1913—1992），德国政治家，曾担任联邦德国总理，1970年访问波兰时，在华沙犹太人起义纪念碑前下跪谢罪。

27. 德罗赫达（Drogheda），爱尔兰城市。1649年，克伦威尔在征服爱尔兰的战争中攻下这个城市，屠杀了城内大约3万居民。

28. 语出莎士比亚名剧《哈姆雷特》，哈姆雷特的父王被谋杀，其幽灵在城垛上潜行，告知哈姆雷特要为自己报仇。

29. 海恩斯（Haynes），乔伊斯的小说《尤利西斯》中的人物。

30. 死亡民主（democracy of death），出自英国作家G. K.切斯特顿的“死者的民主”（democracy of the dead）概念，他将传统看作一种死者的民主，即死去的先辈们选择的结果。

文章来源

这些文章的早期版本，有部分以不同形式刊载于：

《一切皆不神圣？电视的伦理学》刊载于《代达罗斯》（Daedalus），1985年秋季刊。《微小差异的自恋》的一部分以“民族主义和宽容”（“Nationalism and Toleration”）为题，载于理查德·卡普兰（Richard Kaplan）和约翰·费弗（John Feffer）主编《欧洲的新民族主义》（Europes New Nationalism，纽约，1996）。《道德厌恶的诱惑》载于《社会研究》（Social Research），第62卷，第1期，1995年春季刊；关于加利秘书长1995年7月穿越非洲之旅的部分文字见于《纽约客》（The New Yorker，1997年3月24日。《我们想要从中醒来的噩梦》为1995年6月在都柏林所作的乔伊斯讲座；有部分文字以“信条”（Articles of Faith）为题，载于《审查索引》（Index on Censorship），第25卷，1996年第5期。

来源注释

1.一切皆不神圣？电视的伦理学

关于1984年的埃塞俄比亚饥荒和英国做出的慈善反应，我得到乐施会（Oxfam）公共关系部的帮助；关于电视对饥荒报道的研究，参见威廉·布特（William Boot）：《埃塞俄比亚：饥荒盛宴》（*Ethiopia*：*Feasting on Famine*），载于《哥伦比亚新闻评论》（*Columbia Journalism Review*），1985年3—4月号，第47—49页；关于饥荒的背景，参见弗雷德·哈利戴（Fred Halliday）和玛克辛·莫里纽克斯（Maxine Molyneux）：《埃塞俄比亚革命》（*The Ethiopian Revolution*，1983）；格莱汉姆·汉考克（Graham Hancock）：《埃塞俄比亚：饥饿的挑战》（*Ethiopia*：*The Challenge of Hunger*，1985）；以及雷夏德·卡普钦斯基（Ryszard Kapuscinski）对衰败中的埃塞俄比亚君主制的出色刻画：《皇帝》（*The Emperor*，1983）。关于自然法理念在16世纪和17世纪欧洲的起源，参见理查德·塔克（Richard Tuck）：《自然法理论》（*Natural Rights Theories*，1979）；昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）：《现代政治思想的基础》（*The Foundations of Modern Political Thought*，1978）；以及彼得·施泰因（Peter Stein）：《法律演化》（*Legal Evolution*，1981）。关于宽容的信条，参见亨利·卡曼（Henry Kamen）：《宽容的崛起》（*The Rise of Toleration*，1967）；约翰·洛克（John Locke）：《关于宽容的一封信》（*A Letter Concerning Toleration*，1990）；理查德·波普金（Richard Popkin）：《怀疑主义史》（*The History of Scepticism*，1979）；迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）：《论宽容》（*On Toleration*，1997）；关于将野蛮

置于邪恶之首的自由主义思想，参见朱迪斯·施克莱（Judith Shklar）：《普通邪恶》（*Ordinary Vices*，1984）。亦参见我的《陌生人的需求》（*The Needs of Strangers*，1985）。关于奴隶贸易及其禁止，参见大卫·B.戴维斯（David B.Davis）：《革命年代的奴隶问题》（*The Problem of Slavery in the Age of Revolution*，1975）；关于基督教对饥荒时期的慈善伦理的争论及其对欧洲思想影响的详细讨论，参见伊斯特万·洪特（Istvan Hont）和叶礼庭（Michael Ignatieff）编：《财富和美德：苏格兰启蒙运动中的政治经济学的形成》（*Wealth and Virtue*：*The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*，1983）。对饥荒和饥荒纾解的现代讨论，参见阿马蒂亚·森（Amartya Sen）：《贫困和饥荒》（*Poverty and Famines*，1981）；对资产阶级普世主义的马克思主义批判，参见卢西奥·科莱蒂（Lucio Colletti）编：《马克思：早期著作》（*Marx*：*Early Writings*，1975）；亦参见M. 梅洛-庞蒂《人道主义与恐怖》：（*Humanisme et Terreur*，1972）；以及罗兰·巴特（Roland Barthes）在他的《神话学》（*Mythologies*，1973）中的论文。我也要感谢苏珊·桑塔格（Susan Sontag）的《论摄影》（*On Photography*，1978）和约翰·伯格（John Berger）的《关于观看》（*About Looking*，1980）。对唐·麦库林（Don McCullin）的引用来自《摄影中的生活》（*A Life in Photographs*），载《剑河》（*Granta*）杂志，1985年冬季刊；关于电视及其传统和叙事形式，我得益于安东尼·史密斯（Anthony Smith）的著作，尤其是《洞穴中的影子》（*The Shadow in the Cave*，1973）以及《从书籍到字节》（*From Books to Bytes*，1995）。关于神圣理念，参见马塞尔·格歇（Marcel Gauchet）：《世界的祛魅》（*Le désenchantement du monde*，1985）；雷吉斯·德布雷（Regis Debray）：《政治理性批判》（*Critique of Political Reason*，1983）；以及最重要的，莱谢克·柯拉科夫斯基（Leszek Kolakowski）：《宗教》（*Religion*，1983）。

2.微小差异的自恋

尽管我让萨缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）的《文明的冲突》（*The Clash of Civilizations*，1996）在这一整章中令人厌倦，但我认为需要公平地指出，他对民族对抗的文化和宗教根源的强调，会受到美国外交政策分析中的功能主义者和“现实主义”方法的欢迎。关于南斯拉夫的灾难，我要感谢劳拉·西尔柏（Laura Silber）和艾伦·丽塔（Allan Little）的《南斯拉夫的死亡》（*The Death of Yugoslavia*，1995）；米莎·格兰尼（Misha Glenny）：《南斯拉夫的陷落》（*The Fall of Yugoslavia*，1992）；以及斯蒂芬·帕夫洛维奇（Steven Pavlovitch）和其他人的论文，载于卢嘉酷（Jacques Rupnik）编：《从萨拉热窝到萨拉热窝》（*De Sarajevo à Sarajevo*，1992）。我自己在1993年穿越克罗地亚战争地区的旅程详见我的《血缘与归属：探寻新民族主义之旅》（1993）；关于民族身份，我得益于安东尼·史密斯（Anthony Smith）的《民族身份》（*National Identity*，1991）、本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）：《想象的共同体》（*Imagined Communities*，1983）、厄内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）：《民族和民族主义》（*Nations and Nationalism*，1983）；埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）：《1870年以来的民族和民族主义》（*Nations and Nationalism since 1870*，1990）；以及埃利·凯杜里（Elie Kedourie）：《民族主义》（*Nationalism*，1960）。关于东欧的民主过渡，我从蒂莫西·加顿·艾什（Timothy Garton Ash）的《逆境的作用》（*The Uses of Adversity*，1991）尤其获益良多；关于该隐的神话，我要特别感谢雷吉纳·M.施瓦茨的《该隐的诅咒》（*The Curse of Cain*，1997）；关于孤独症，参见汉斯·玛格努斯·恩岑斯贝格尔（Hans Magnus Enzensberger）：《内战》（*Civil War*，1994）。弗洛伊德对自恋和微小差异的论述可以在《处女的禁忌》（*The Taboo of Virginity*，1917）中找到，载于《弗洛伊德论性别》（*Freud on Sexuality*，鹈鹕弗洛伊德图书馆，卷7），第

272页；《群体心理学和自我分析》（*Group Psychology and the Analysis of the Ego*，1921），载于《弗洛伊德》（*Freud*，鹈鹕弗洛伊德图书馆，卷12），第131页；以及《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*，1929），亦载鹈鹕弗洛伊德图书馆，卷12，第305页。关于民族和差异，我要感谢K.安东尼·阿皮亚（K. Anthony Appiah）和艾米·盖特曼（Amy Gutmann）的《肤色意识》（*Color Conscious*，1996），以及柯南·马利克（Kenan Malik）：《种族的意义》（*The Meaning of Race*，1996）。最后，我要感谢提出并发展这个观点时聆听我演讲的听众：在公开大学帕维斯中心（Pavis Center，Open University）的就职演讲（1994），在约克大学（University of York）关于宽容的莫雷尔讲座（Morrell Lecture，1994），以及南安普敦大学（University of Southampton）关于宽容的帕克斯讲座（Parks Lecture，1995）。

3.道德厌恶的诱惑

在思考20世纪90年代早期的新国际主义时，我从大卫·里夫（David Rieff）的优秀论文《谁的国际主义，谁的孤立主义》（*Whose Internationalism，Whose Isolationism*）获益甚多，载于《世界政策杂志》（*World Policy Journal*），第二期，1996年夏季；以及他的《屠宰场：波斯尼亚和西方的失败》（*Slaughthouse*：*Bosnia and the Failure of the West*，1995）。我也要感谢《社会研究》（*Social Research*）卷62特别号上的文章，第一期，1995年春季，载于《援助：美德的悖论》（*Rescue*：*The Paradoxes of Virtue*），阿里翁·马克（Arien Mack）主编。约瑟夫·康拉德（Joseph Conrad）与刚果的关系，以及库尔茨（Kurtz）这个人物可能的来源，已经在亚当·霍赫希尔德（Adam Hochschild）的优秀文章《库尔茨先生，我的推测》（“Mr. Kurtz，I

Presume”）中得到讨论，载《纽约客》（*The New Yorker*），1997年4月14日；关于卢旺达大屠杀，我要感谢菲利普·古勒维奇（Philip Gourevitch）在《纽约客》的作品，尤其是《回归》（*The Return*），1997年1月20日。关于“人道主义干预的正义”（le droit d’intervention humanitaire），参见贝尔纳·库什内（Bernard Kouchner）《他人的苦难》（*le Malheur des autres*，1992）。关于人道主义的批评，参见阿兰·芬基尔克罗（Alain Finkielkraut）：《失落的人性》（*L’Humanite perdue*，1996）；关于喧嚣的叙事，参见罗伯特·D.卡普兰（Robert D. Kaplan）：《世界的尽头》（*The Ends of the Earth*，1996）。

4.战士的荣耀

关于红十字会、《日内瓦公约》和战争法，我受益于弗朗索瓦·比尼翁（François Bugnion）的《红十字国际委员会的战争受害者保护》（*Le Comite international de la croix rouge et la protection des victimes de la guerre*，1994）；我也查阅了红十字国际委员会1990—1996年的年度报告，以及其杂志《红十字国际评论》（*The International Review of the Red Cross*）的某些期次。关于红十字会1936—1945年的行动，参见马塞尔·朱诺（Marcel Junod）：《没有武器的战士》（*Warrior without Weapons*，1982）；关于海湾战争中的红十字会，参见克里斯托弗·吉罗德（Christohpe Girod）：《沙漠风暴》（*Tempête sur le desert*，1995）。关于红十字会坚持认为其不言而喻的任务是终结战争，而不仅仅是控制战争的观点，参见N. O.贝里（N. O. Berry）：《战争和红十字会》（*War and the Red Cross*，1997）；关于红十字会在南斯拉夫的情况，参见M.梅西尔（M. Mercier）：《不受惩罚的犯罪》（*Crimes without Punishments*，1994）；罗伊·盖特曼（Roy Gutman）：《见证大屠杀》（*Witness to Genocide*，1993）；让·威廉·霍尼格（Jan Willem

Honig）：《斯雷布雷尼察》（*Srebrenica*，1996）。关于阿富汗，我从巴内特·R. 鲁宾的《在阿富汗寻找和平》（*The Search for Peace in Afghanistan*，1995）以及与伦敦经济学院国际关系教授弗雷德·哈里戴（Fred Halliday）的讨论中受益匪浅。战争法历史的可以获得的最佳论述收集在迈克尔·霍华德（Michael Howard）、乔治·J.安德罗波罗斯（George J. Andreopoulous）和马克·R.舒尔曼（Mark R. Shulman）所编《战争法：西方世界对战争的限制》（*The Laws of War*：*Constraints on Warfare in the Western World*，1994）。最后，关于现代战争的变化，参见约翰·基根（John Keegan）：《战争史》（*A History of War*，1991），以及他无可匹敌的研究：《战争面目》（*The Face of Battle*，1977）。亦参见马丁·范·克里费德（Martinvan Creveld）：《战争的转变》（*The Transformation of War*，1991）；勒鲁瓦·汤普森（Leroy Thompson）：《乞丐战争》（*Ragged War*，1994）；罗伯特·D.卡普兰：《世界的尽头》；P.戴尔玛斯（P. Delmas）《战争的美好未来》（*The Rosy Future of War*，1997）；以及C. H.格雷（C. H. Gray）《后现代战争》（*Postmodern War*，1997）。最后，我特别感谢埃里克·霍布斯鲍姆在他的《论历史》（*On Histroy*，1997）中的《野蛮主义：用户指南》（“Barbarism：A User’s Guide”）。

5.我们想要从中醒来的噩梦

在思考德国的战争罪责时，我需要感谢伊恩·布鲁玛（Ian Buruma）《罪孽的代价》（*The Wages of Guilt*，1991）。蒂莫西·加顿·艾什的《档案》（*The File*，1997）对于东德修通其共产主义历史和斯塔西告密者网络这个主题是非常重要的。关于戈尔巴乔夫的俄罗斯和斯大林主义的记忆在损害精英阶层的自信所起的作用，参见大卫·雷姆尼克（David Remnick）在《列宁的坟墓》（*Lenin’s Tomb*，1993）中的论

述；亦参见维塔利·什泰林斯基（Vitaly Shentalinsky）的《被捕者的声音：找回苏维埃政权消失的声音》（*Arrested Voices*：*Resurrecting the Disappeared Voices of the Soviet Regime*，1995）。《审查索引》（*Index on Censorship*）卷25，1996年第5期，载于《受伤的国家、破碎的生命：真相委员会和战争审判》（*Wounded Nations*，*Broken Lives*：*Truth Commissions and War Tribunals*），包括有一篇阿尔维托·曼古艾尔（Alberto Manguel）关于阿根廷真相委员会的杰出文章。阿瑞尔·多夫曼（Ariel Dorfman）的戏剧《死神与少女》（*Death and Maiden*）是对智利语境下的正义、复仇和谅解问题最具穿透力的描绘。对真相委员会和国家犯罪的惩罚的最佳综述是斯坦利·科恩（Stanley Cohen）的《前政权的国家犯罪：对过去的了解、问责和整顿》（*State Crimes of Previous Regimes*：*Knowledge*，*Accountability and the Policing of the Past*），载于《法律和社会探索》（*Law and Social Inquiry*），卷20，1995年第1期。我也从阿维沙·玛格丽特（Avishai Margalit）已发表的演讲《铭记、遗忘和谅解》中学到很多，该演讲1996年5月作于荷兰蒂尔堡（Tilburg）的关系研究院（Nexus Institute）。西奥多·阿多诺的《与过去妥协意味着什么》（*What Does Coming to Terms with the Past Mean?*）载于他的《文集》（*Gesammelte Schriften*），卷10，第2部，第555—572页（1977），由蒂莫西·巴蒂（Timothy Bahti）和杰弗里·哈特曼（Geoffrey Hartman）翻译。我在自己的《血缘和归属：探寻新民族主义之旅》一书中探讨了亚塞诺瓦茨和克罗地亚人与其乌斯塔沙过去的关系。也可参见斯莱文卡·德古丽琪（Slavenka Drakulic）的《巴尔干快车》（*Balkan Express*，1993）；米莎·格兰尼（Misha Glenny）的《南斯拉夫的陷落》（*The Fall of Yugoslavia*，1993）；以及阿兰·芬基尔克罗（Alain Finkielkraut）的《克罗地亚如何可能》（*Comment peut-on etre croate*，1992）。关于民族身份，参见安东尼·D.史密斯（Anthony D. Smith）的《民族身份》（*National Identity*，1991）。最后，我对爱尔兰和爱尔兰民族主义的讨论很大程度上归功于罗伊·弗斯特（Roy Foster）的《现代爱尔兰》（*Modern Ireland*，1988），以及他的另一著作《帕迪和庞奇

先生》（*Paddy and Mr. Punch*，1993）。关于乔伊斯，我得益于埃默尔·诺兰（Emer Nolan）的《詹姆斯·乔伊斯和民族主义》（*James Joyce and Nationalism*，1995），以及詹姆斯·菲尔霍（James Fairhall）的《詹姆斯·乔伊斯和历史问题》（*James Joyce and the Question of History*，1993）。